Hij is goed, hij is de Koning

Hij is goed, hij is de Koning

De profeet Zacharia, de Hebreeuwse taal,
het Evangelie en Gods glorie

Wolter Rose



Uitgeverij Van Wijnen - Franeker

Sponsored by STICHTING AFBOUW KAMPEN

Vormgeving omslag: Lucas Reinds, Kampen
www.pankra.com

Omslagillustratie: Dennis Jarvis, Halifax, Canada
www.flickr.com/photos/archer10/5231655515

Vertaling Engelstalige artikelen: Kees de Wildt, Dordrecht
facebook.com/DeWildtRedactie

www.uitgeverijvanwijnen.nl

ISBN 9789051945935
NUR 707

Inhoud

Woord vooraf

In het voorjaar van 2020 kwam de samenleving in Nederland zo ongeveer tot stilstand vanwege de 'coronacrisis'. Het waren William den Boer en Geranne Tamminga-Van Dijk van Weetwatjegelooft.nl die mij in die tijd een flinke duw in de rug gaven dat moment aan te grijpen om plannen van een jaar eerder ten uitvoer te brengen: het samenstellen van een bundel met een selectie van artikelen die ik in de afgelopen vijfentwintig jaar heb geschreven. Zonder hun hulp, bemoediging en kritische blik was dit project waarschijnlijk in een la blijven liggen. Mijn dank is te groot voor woorden.

Een bijzonder woord van dank ben ik verschuldigd aan Kees de Wildt, die verschillende hoofdstukken in deze bundel uit het Engels vertaald heeft. Ik denk dat ik kan zeggen de nodige ervaring te hebben met de Engelse taal, en dan besef je des te meer: vertalen is en blijft een vak apart, om niet te zeggen een kunst. Dat maakt het uit handen geven van je geesteskinderen een spannende onderneming, maar al gauw werd mij duidelijk dat je bij Kees aan het goede adres bent. *Much obliged, sir!*

Ik dank mijn uitgevers, Dingeman van Wijnen en Albert de Vos, voor hun vertrouwen in dit project en voor de ruimte die ze mij hebben geboden voor het realiseren ervan. Ook dank ik Stichting Afbouw en Stichting Zonneweelde: sponsoren die met hun royale bijdragen dit project financieel mogelijk hebben gemaakt.

Ik dank de voor mij onbekende fotograaf Dennis Jarvis voor zijn meesterlijke foto van de Westelijke Koepel van de San Marco

in Venetië die de voorkant van dit boek siert, en Lucas Reinds, de professionele vormgever bij mij in de straat, voor de prachtige omslag die hij heeft ontworpen.

Ik dank mijn collega's van het ondersteunend personeel, de wetenschappelijke staf en het College van Bestuur van de Theologische Universiteit Kampen voor de aangename samenwerking de afgelopen vijfentwintig jaar. Met name noem ik Erik de Boer, Ad de Bruijne en Peter van de Kamp, mijn gebedspartners, en Egbert Brink, vriend en niets ontziend luisterend oor. Ik wil ook graag in het bijzonder het bibliotheekpersoneel van de TU bedanken voor hun geduld en hulp bij het verwezenlijken van dit project en andere projecten in de afgelopen jaren.

Ten slotte bedank ik mijn mede-TeXneuten op de TU, Jasper Bosman, Marinus de Jong, Nico Snijder en Koos Tamminga, voor hun tips en adviezen. Mooi om te zien hoe volgende generaties vers hout op het TeX-vuur leggen.

Glorie aan de Vader en aan de Zoon en aan de Heilige Geest. *Soli Deo Gloria* — de enige die glorie toekomt is God. Hij is goed, hij is de koning.

Wolter Rose, Kampen, november 2020

Inleiding

Bij de meeste boeken doe je als lezer er goed aan gewoon bij het begin te beginnen. Dan is het zoiets als vals spelen wanneer je alvast de laatste bladzijden leest voordat je zover gekomen bent. Het boek dat je nu voor je hebt is een bundel: een verzameling van hoofdstukken en artikelen. Bij zo'n boek hoef je niet van voor naar achter te lezen.

Bij dit boek zou ik zeggen: begin gerust met het laatste hoofdstuk, de ontknoping. Dan zul je niet alleen de titel van het boek beter begrijpen. Met dat laatste hoofdstuk heb je de kern te pakken van alles wat ik zou willen zeggen: alleen als je het over God hebt, JHWH, de God van Israël, de Vader van Jezus Christus, kun je werkelijk van 'glorie', ultieme grootheid, spreken. Dus: lees dit boek rustig van achter naar voren. Het laatste hoofdstuk is het hoofdstuk waar de meeste muziek in zit.

Het laatste hoofdstuk is tegelijk een goede test om te kijken hoe je reageert op af en toe een woord in mogelijk vreemde lettertekens. Dat zijn meestal Hebreeuwse woorden: dat is nu eenmaal mijn vak, en dan kan ik het soms niet laten. Ik heb mijn best gedaan er zoveel mogelijk een Nederlands woord bij te zetten, in ieder geval de eerste keer in een alinea.

Ik hoop dat je je door die woorden met vreemde lettertekens niet laat afschrikken. Als je in het laatste hoofdstuk geen allergische reactie krijgt, komt het in de rest van het boek ook wel goed. Van één hoofdstuk moet ik eerlijk zeggen dat het pittig gekruid is met Hebreeuwse woorden: hoofdstuk 8. De rest van de

hoofdstukken waarin Hebreeuwse woorden voorkomen is licht gekruid: de hoofdstukken 1 en 3 uit Deel I, de hoofdstukken 4 en 5 en 6 en 7 uit Deel II, en hoofdstuk 15 uit Deel IV. Wie weet krijg je de smaak te pakken, ik hoop het! Het is goed te weten dat er ook hoofdstukken zijn zonder woorden in vreemde lettertekens. Dat geldt voor vrijwel alle hoofdstukken in Deel III en IV.

I Zacharia en de Koning

In de eerste afdeling van deze bundel staat de thematiek centraal van de dissertatie (1997; 2000)[1] waar ik in 1997 aan de universiteit van Oxford op promoveerde. Het onderwerp van de dissertatie was: messiaanse verwachtingen in de tijd kort na de ballingschap, zoals die te vinden zijn in Haggai 2 en Zacharia 1–6. Deze afdeling bestrijkt ook het onderzoek van de jaren erna, dat uiteindelijk resulteerde in een commentaar (2010b) op het boek Zacharia voor niet-specialisten.

In hoofdstuk 1 (2006a) leg ik uit wat ik precies versta onder 'messiaanse verwachtingen', met in deel 5 van het hoofdstuk een samenvatting van mijn dissertatie. Hoofdstuk 2 (2013a) beschrijft de thema's koningschap en messiaanse verwachtingen in het boek Zacharia als geheel. In dit hoofdstuk beargumenteer ik onder meer (2012e) dat de koning die rijdend op een ezel in Jeruzalem aankomt niet zomaar een messiaanse figuur is, maar niemand minder dan JHWH zelf. De afdeling sluit af met hoofdstuk 3 (2012f) over de inhoud van het boek Zacharia in het algemeen, met aandacht voor andere thema's naast het thema koningschap.

[1] In deze inleiding verwijzen jaartallen tussen haakjes, soms met een toegevoegde letter, naar de volledige titelbeschrijving van mijn publicaties in het 'Bibliografisch overzicht' aan het eind van dit boek.

II De Hebreeuwse taal

Dit boek verschijnt in het jaar waarin ik 25 jaar werkzaam ben aan de Theologische Universiteit Kampen. Het leeuwendeel van mijn werk daar is het onderwijs in het Bijbels Hebreeuws. Daarover gaat het in de tweede afdeling van de bundel. Aan het begin van de afdeling (hoofdstuk 4, 2003a) stel ik de vraag aan de orde waarom een prediker van de Schrift in onze tijd nog Hebreeuws en Grieks (en Aramees) zou moeten leren, de talen waarin de Bijbel oorspronkelijk is geschreven. Aan het eind van de afdeling (hoofdstuk 8, 2018a) formuleer ik mijn gedachten over hoe je aan een theologische faculteit Hebreeuws taalonderwijs vorm zou moeten geven.

Daartussenin bevinden zich drie hoofdstukken die de relevantie van kennis van de talen van de Bijbel laten zien aan de hand van tekstgedeelten uit het Oude Testament. Het gaat om bekende woorden en uitdrukkingen die in de zondagse liturgie met regelmaat gebruikt worden en waarvan de vertaling soms vragen oproept. De miniserie begint (hoofdstuk 5, 2008a-b) met de zegen uit Numeri 6 die vaak klinkt aan het eind van de dienst; ik beargumenteer dat hij als een wens moet worden vertaald (en niet als een stellende wijs), en geef een duiding aan wat dat wenskarakter zegt over de zegen die God de mensen van zijn volk graag mee wil geven.

Dan volgt hoofdstuk 6 (2011a) over de zin uit het Tweede Woord van de Decaloog die in de NBV wordt weergegeven als: 'voor de schuld van de ouders laat ik de kinderen boeten'. Ik doe het voorstel deze woorden anders te vertalen: 'als ouders zich schuldig maken, zal ik tegen de kinderen naar bevind van zaken optreden'. Vervolgens (hoofdstuk 7, 2018b) beweer ik dat de vertrouwde uitdrukking 'De Tien Geboden' ons op een verkeerd spoor zet. Een vertaling die dichter bij het Hebreeuws blijft en in dit geval duidelijk de voorkeur verdient is: *De Tien Woorden*. Met die weergave voorkomen we dat we een belangrijk theologisch principe kwijt-

raken: dat het Eerste Woord niet een gebod is, en dat een gebod niet het eerste woord kan zijn.

III Evangelie en seksuele diversiteit

De derde afdeling van de bundel gaat over de vraag welke rol het Evangelie kan spelen in de christelijke bezinning op seksuele diversiteit. De verbinding tussen deze twee thema's wordt naar mijn mening nog veel te weinig gemaakt, en dat is iets dat zou moeten veranderen. Wat het Evangelie concreet voor je kan betekenen wanneer je homo bent beschrijf ik in hoofdstuk 9 (2009b-d), een verhaal dat ik in 2008 hield voor een in die tijd actieve vereniging voor christelijke homo's en lesbiennes. Ik werk dat uit aan de hand van vier aspecten van het Evangelie: vrijspraak, adoptie, glorie en transformatie.

Een aantal jaren later voegde ik daar een vijfde aspect aan toe: Koninkrijk, zoals te zien is in hoofdstuk 10 (2012d), een terugblik op een door Ad de Bruijne georganiseerd congres over homoseksualiteit dat op 20 januari 2012 gehouden werd aan de Theologische Universiteit Kampen. Ik wijs op het belang van het onderscheid tussen seksuele oriëntatie en identiteit, en voer een pleidooi voor een 'Samen-met-Christus-script'.

In hoofdstuk 11 (2018e) breng ik in kaart wat een gesprek van Jezus met een aantal religieuze leiders van zijn tijd over huwelijk en echtscheiding ons te zeggen heeft in onze bezinning over homoseksualiteit, tegen de achtergrond van de waarneming dat Jezus nooit iets gezegd heeft over dit specifieke onderwerp. In hoofdstuk 12 (2019b) voer ik ten slotte een pleidooi voor de deugdelijkheid van het onderscheid tussen seksuele oriëntatie en seksueel gedrag, een onderscheid dat naar mijn overtuiging ten onrechte als 'theologisch onhoudbaar', 'ongereformeerd', of 'onbijbels' wordt afgewezen.

IV Het Evangelie van Gods glorie

De vierde afdeling gaat over een aspect van het Evangelie dat naar mijn mening in de gereformeerde theologie in Nederland te weinig aandacht heeft gekregen: het zien van Gods glorie. In hoofdstuk 13 (1998a) plaats ik dit thema in de context van het gedachtegoed van 'Puriteinen' uit het verleden (o.a. Jonathan Edwards, Thomas Chalmers) en uit onze eigen tijd (o.a. Richard Lovelace, Jim Packer).

Over de achtergrond van hoofdstuk 14 (2009a) moet ik iets meer vertellen. Een christelijke denker uit de tijd van de Verlichting die zich veel heeft beziggehouden met het thema van Gods glorie is de al genoemde Jonathan Edwards, een Amerikaanse prediker en theoloog uit de achttiende eeuw. Ik voelde me erg aangesproken door zijn theologie van Gods glorie, maar las ook dat hij soms misschien iets te rationalistisch en/of speculatief kon theologiseren. Iets van de verlegenheid daarover sprak ik uit in mijn coreferaat bij een lezing van Douglas Sweeney over 'Jonathan Edwards en de Bijbel' die hij hield tijdens het congres 'Jonathan Edwards in Europe', georganiseerd door de Károli Gáspár Universiteit in Budapest in 2007, twee jaar later gepubliceerd in een congresbundel.

Hoofdstuk 15 (2018c), het laatste hoofdstuk van deze bundel, sluit daar in zekere zin op aan: ik doe verslag van een onderzoek naar het Bijbelse spreken over het 'zien van Gods glorie', wat deze uitdrukking betekent, en hoe je als bijbellezer het signaal van dit thema kunt opvangen, aan de hand van vier 'wijzen' of 'melodieën' die ik meen te kunnen aanwijzen. Na het schrijven van het artikel waar dit hoofdstuk een vertaling van is, concludeerde ik voor mezelf dat Edwards met vlag en wimpel slaagt als het gaat om het Bijbelse karakter van zijn denken over Gods glorie. Zijn mogelijk rationalistische en/of speculatieve inslag brengt daar geen schade aan toe. Ik voel me als een dwerg op de schouders van een reus — en geniet van het uitzicht.

Over titel en omslag

Een bundel met artikelen uit een periode van 25 jaar — hoe kies je daar een titel bij? Het geheel overziende, van het koningschap van JHWH en zijn gezalfde ('messias') tot het Evangelie van Gods glorie, lag de titel voor de hand. Wie de Narnia-kronieken van C.S. Lewis gelezen heeft zal het herkennen. Een paar kinderen zijn op bezoek bij — zoals dat gaat in sprookjes — een echtpaar bevers. Suzan wordt zenuwachtig bij de gedachte straks een leeuw (Aslan) te ontmoeten. Mevrouw Bever kan dat goed begrijpen: 'Iemand die zonder knikkende knieën voor Aslan verschijnt is verschrikkelijk dapper, of ongelofelijk dom.'

Op de vraag van Lucy of Aslan dus niet veilig is, antwoordt meneer Bever: 'Wie heeft het over veilig? Natuurlijk is hij niet veilig. Maar ik zeg je: hij is goed. Hij is de Koning.' Aan die woorden van meneer Bever heb ik de titel van mijn boek ontleend. De verbinding met het koningschap van God en zijn gezalfde is onmiddellijk duidelijk. Om te begrijpen wat de titel te maken heeft met Gods glorie moet je het laatste hoofdstuk in dit boek lezen (tip: kijk bij het onderdeel 'De Wijs Tegelijk').

Toen de titel er eenmaal was, werd ook al gauw duidelijk welke afbeelding de voorkant van het boek zou moeten sieren: het mozaïek-gewelf van de Pinkster- of Westelijke Koepel van de San Marco Basiliek in Venetië. In het centrum van de afbeelding is een troon te zien, met een mooi kleed erover gelegd. De troon staat klaar voor Christus om bij zijn wederkomst op plaats te nemen. Verder zijn bij de troon een boek te zien en een duif: Christus regeert ons door zijn Woord en Geest, zou de Heidelbergse Catechismus eeuwen later zeggen (HC 12, V&A 31). De afbeelding is een voorbeeld van wat genoemd wordt de *hetoimasia*, de 'voorbereiding [van de troon]'. De afbeelding heb ik eerder gebruikt in de presentatie bij een *chapel*-viering van de Theologische Universiteit die ik op 14 maart 2019 leidde. De viering had als thema: 'Theologie van de voorbereide troon'.

De San Marco in Venetië zou je de wieg van de barokmuziek kunnen noemen. Claudio Monteverdi was er *maestro di cappella* in de eerste helft van de zeventiende eeuw. Johann Rosenmüller speelde er bij de koperblazers in de tweede helft van de zeventiende eeuw. Tijdens een vakantie in 2014 woonde ik een concert bij in de San Marco, met muziek gecomponeerd door twee tijdgenoten van Monteverdi en Rosenmüller: Francesco Cavalli en Allessandro Grandi. Een onvergetelijke ervaring, niet alleen vanwege de muziek, maar vooral vanwege de 'zaal': een verlicht interieur van de San Marco in zijn volle glorie.

Ik kan op een foto de stoel aanwijzen waar ik zat. Tijdens de voorbereiding van deze bundel ontdekte ik op YouTube een video die tijdens het concert gemaakt was. Toen ik de opname bekeek, realiseerde ik mij dat ik tien rijen verder naar achteren had moeten zitten: dan had ik precies onder de Pinkster-Koepel met de Voorbereide Troon gezeten. Daar ga ik dus een volgende keer zitten.

Deel I.

Zacharia en de koning

1. Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament

Oorsprong en ontwikkelingen in de tijd na de ballingschap

1 Inleiding

Wanneer ik me bezighoud met het onderwerp 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament', dan doe ik dat als christen. In het Nieuwe Testament wordt antwoord gegeven op een grote verscheidenheid aan vragen rond de persoon en de levensloop van Jezus Christus. Het antwoord dat de schrijvers van het Nieuwe Testament geven op vragen als 'Wie is Jezus Christus?' en 'Wat kwam hij doen?', werpt nieuw licht op het Oude Testament. De nieuwe kijk op het Oude Testament die daarvan het gevolg is, heeft vanaf het allereerste begin uiteenlopende reacties opgeroepen, en tweeduizend jaar later kan geconstateerd worden dat die nieuwe manier van lezen van het Oude Testament nog steeds controversieel is.[1]

Stel dat ik een boek zou schrijven met als titel *De sluier afgedaan: Het Oude Testament belicht vanuit Jezus Christus*, dan zou een opstel

[1] Zoals blijkt uit de uiteenlopende benaderingen te vinden in Ursula Struppe (red.), *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (SBA 6), Stuttgart 1989; Ernst Dassmann e.a. (red.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993; A.G. Knevel e.a. (red.), *Verkenningen in de oudtestamentische messiasverwachting* (TVBE 8), Kampen en Hilversum 1995; Philip E. Satterthwaite e.a. (red.), *The Lord's Anointed. Inter-*

als dit in dat boek een van de hoofdstukken kunnen zijn. Ik wil er nu even bij stilstaan dat ik zeg: 'een van de hoofdstukken'. Dat wil dus zeggen: zo'n hoofdstuk over 'Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament' is één in een reeks van onderwerpen die aan de orde komen wanneer we het hebben over het nieuwe licht dat Jezus Christus werpt op het Oude Testament.

Bij de onderwerpen die ook in aanmerking zouden komen voor een hoofdstuk in een boek *Het Oude Testament belicht vanuit Jezus Christus* zou ik willen denken aan bijvoorbeeld de volgende (en ik doe hier niet meer dan een greep, die niet pretendeert het volledige gebied in kaart te brengen).[2]

Er zou bijvoorbeeld een hoofdstuk in komen over typologie, waarmee bedoeld wordt het verschijnsel dat er iets herkenbaars zit in het optreden van God, een eigen stijl: bepaalde personen, voorwerpen, of gebeurtenissen in het Oude Testament laten iets zien waarin we, wanneer we vanuit het Nieuwe Testament terugkijken, iets herkennen van de persoon of het optreden van Jezus. Te denken valt hier aan de ladder die Jakob zag in zijn droom, waarop Gods engelen op en neer klimmen (Gen. 28:12), in verband met de woorden van Jezus, 'u zult de hemel open zien en de engelen van God zien omhoog gaan en naar beneden komen op de Mensenzoon' (Joh. 1:52).

Daarnaast kan men denken aan een hoofdstuk met als titel 'Jezus neemt de plaats in van het volk Israël'. Daarin zou het onder

pretation of Old Testament Messianic Texts (TynHS), Carlisle en Grand Rapids, Michigan 1995; Antti Laato, *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (USFINSFCJ 5), Ann Arbor 1997; John Day (red.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOTS 270), Sheffield 1998.

2 Voor een vergelijkbare benadering, zie Sidney Greydanus, *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method*, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK 1999. Greydanus onderscheidt zes wegen: Redemptive-Historical Progression, Promise-Fulfillment, Typology, Analogy, Longitudinal Themes, Contrast.

meer gaan over Hosea 11:1, ‘uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen’, waar ‘mijn zoon’ verwijst naar Israël als het volk van God. Zoals bekend haalt de evangelist Matteüs deze woorden aan, maar betrekt ze op Jezus (Mat. 2: 15), blijkbaar als de zoon van God. Zo’n concentratie van het volk Israël op een persoon die uiteindelijk de plaats van het volk inneemt, is ook al te vinden in het Oude Testament zelf, bijvoorbeeld in de gedeelten over de ‘Knecht van de HEER’ in Jesaja 42, 49 en 53. Daar valt de roeping de Knecht van de HEER te zijn eerst toe aan het volk (Jes. 42:1–4), maar wanneer het die opdracht niet kan volbrengen, wordt de profeet geroepen de Knecht van de HEER te zijn (Jes. 49:1–6). De profeet realiseert zich dat die roeping uitstijgt boven zijn mogelijkheden en schetst vervolgens het portret van een niet nader geïdentificeerd persoon, die de plaats van het volk inneemt en door zijn lijden de schuld van het volk wegneemt (Jes. 52:13–53:12).[3]

Men zou al die verschillende onderwerpen die in zo’n boek *Het Oude Testament belicht vanuit Jezus Christus* aan de orde komen, kunnen voorzien van het bijvoeglijk naamwoord ‘messiaans’. Dan worden de woorden ‘messias’ of ‘messiaans’ in brede zin genomen.[4] Hier kies ik voor een benadering die deze woorden in een meer strikte zin gebruikt. Dat doe ik om de volgende redenen.

In de eerste plaats wil ik op deze manier voorkomen dat de indruk ontstaat dat deze woorden in de zin zoals ze meestal ge-

[3] Voor een uitwerking van deze interpretatie, zie J. Goldingay, *God’s Prophet, God’s Servant. A Study in Jeremiah and Isaiah 40–55*, Exeter 1984, 80.152–159; en H.G.M. Williamson, *Variations on a Theme. King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah*, The Didsbury Lectures 1997, Carlisle 1998, 113–166.

[4] Voor een goed voorbeeld van het gebruik van de woorden ‘messias’ en ‘messiaans’ in brede zin, zie H.G.L. Peels, ‘Eschatologie in het Oude Testament’, in: W. van ’t Spijker e.a. (red.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 9–50, vooral 11, 28–30.

bruikt worden, namelijk verwijzend naar een toekomstige, eventueel eschatologische, heilsgestalte, een prominente rol spelen in het Oude Testament, terwijl dat maar in zeer beperkte zin het geval is. In de tweede plaats maakt het Nieuwe Testament op meer dan een manier een verbinding met het Oude Testament; het kan het zicht op die veelvormigheid belemmeren, wanneer men al die verbindingen tussen Nieuwe en Oude Testament op één noemer brengt, namelijk 'messiaans'.

Ik zal in dit opstel het onderwerp 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament' verkennen in vijf stappen. Ik zal eerst kort aandacht geven aan de betekenis en het gebruik van het Hebreeuwse woord **משיח** ('gezalfde'). Vervolgens doe ik een voorstel voor een definitie van het begrip 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament'. Daarna probeer ik de oorsprong van messiaanse verwachtingen in het Oude Testament in kaart te brengen. Dan zoom ik in op een specifieke periode die belangrijk is in de ontwikkeling van messiaanse verwachtingen in het Oude Testament: de tijd kort na de terugkeer uit de ballingschap. Ten slotte vraag ik aandacht voor een speciale categorie van messiaanse verwachtingen, namelijk die in de Boeken van de Psalmen.

2 Betekenis en gebruik van het woord משיח

Ik wil nu eerst iets zeggen over het Hebreeuwse woord **משיח** ('gezalfde'), waar de woorden voor 'messias' in onze Europese talen aan ontleend zijn. Ik stelde zojuist dat woorden als 'messias' of 'messiaans' in de zin van toekomstige, eventueel eschatologische heilsgestalte maar in zeer beperkte zin een rol spelen in het Oude Testament. Dat wil ik nu toelichten.

In het Oude Testament

De semantische aspecten van het woord **משיח** ('gezalfde') blijken niet altijd voldoende bekend, daarom zet ik de gegevens hier nog

maar even op een rijtje. Het woord משיח is afgeleid van de wortel משח ('zalven'), en wordt als bijvoeglijk naamwoord gebruikt voor 'gezalfd', en als zelfstandig naamwoord voor 'gezalfde'.

De personen die als 'gezalfd' of 'gezalfde' kunnen worden aangeduid zijn priesters, profeten, of koningen.[5] Wanneer het woord משיח wordt gebruikt voor een priester, dan is het in de meeste gevallen niet zelfstandig gebruikt, maar als een bepaling bij een zelfstandig naamwoord: ofwel als bijvoeglijk naamwoord, ofwel als bijstelling. Dit gebruik komt in het enkelvoud vier keer voor (in Lev. 4:3, 5, 16; 6:15), en een keer in het meervoud (in Num. 3:3).

Het gebruik van het woord משיח ('gezalfde') voor een profeet is beperkt tot een aantal keren waarin het in het meervoud in parallellisme staat met נביא, het Hebreeuwse woord voor 'profeet' (Ps. 105:15 = 1 Kron. 16:22). משיח gezegd van een koning treffen we voornamelijk aan in 1–2 Samuel en een enkele keer in de profetische boeken, en dan gaat het in vrijwel alle gevallen om de koning van dat moment in de geschiedenis (dus in de grote meerderheid van de gevallen niet over een toekomstige koning).[6]

Het is belangrijk om even stil te staan bij de grammaticale constructie die gebruikt is in de gevallen dat משיח ('gezalfde') naar een huidige koning verwijst. In de regel staat het zelfstandig naamwoord משיח in deze gevallen niet 'los', maar het is verbonden met óf een ander naamwoord, namelijk een godsnaam, meestal משיח יהוה, 'gezalfde van de HEER' (één keer

[5] Voor een bespreking van de betekenis van het zalven van koningen, zie Ake Viberg, *Symbols of Law. A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament* (CB 34), Stockholm 1992, 89–119.

[6] Uitzondering is hier 1 Sam. 2:10, waar משיח ('gezalfde') naar een toekomstige koning verwijst, en Hab. 3:13; als een of beide van de twee personen die in Dan. 9:25–6 met משיח worden aangeduid een koninklijke figuur is — waar geen duidelijkheid over bestaat — dan moeten we die keren er ook bij tellen.

‘de gezalfde van de God van Jakob’), óf verbonden met een suffix in plaats van de godsnaam, bijvoorbeeld משיחו, ‘zijn gezalfde’.

Na het Oude Testament

In deze gevallen in 1–2 Samuel en in de profetische boeken is de referent van het woord ‘gezalfde’ dus in de regel een tijdgenoot. In latere tijden, na het Oude Testament, wordt de referent van ‘gezalfde’ een toekomstige figuur, meestal een koning die verwacht wordt (dat gebeurt al een keer in het Oude Testament, in Dan. 9:25–26, maar daar vinden we het woord zonder het lidwoord ervoor, terwijl we in de latere teksten het woord voorafgegaan door een lidwoord vinden).

Een verdere ontwikkeling is dan dat de grammaticale constructie waarin het woord staat verandert: het wordt nu ook zelfstandig gebruikt, d.w.z. zonder de complement van een godsnaam of een suffix, en nu voorafgegaan door het lidwoord: ‘de Messias’. Zo vinden we het in vroeg-joodse geschriften, bijvoorbeeld de Dode-Zeerollen, en het Griekse equivalent vinden we in het Nieuwe Testament (ὁ μεσσίας in Joh. 1:41; 4:25, het Hebreeuwse woord in Griekse letters, verklaard door het Griekse woord χριστός ‘Christus’). En zo wordt het woord meestal ook gebruikt in moderne discussies.

3 Definitie

Het blijkt nog niet zo gemakkelijk een definitie te geven van ‘messiaanse verwachtingen in het Oude Testament’. De belangrijkste reden voor dat probleem is het eenvoudige gegeven dat wanneer iemand over verwachtingen praat, hij per definitie naar de toekomst kijkt. Maar, zoals ik zojuist heb beweerd, het Hebreeuwse woord משיח (‘gezalfde’) als zelfstandig naamwoord dat verwijst naar een koning wordt in het Oude Testament in vrijwel alle gevallen gebruikt voor de huidige koning, niet voor een toekomsti-

ge. Dat geeft uiteindelijk elke definitie[7] iets betrekkelijks, en ik besef dat dat ook geldt voor de definitie die ik hier zal voorstellen. Met messiaanse verwachtingen in het Oude Testament bedoel ik *toekomstverwachtingen waarin vanuit het Oude Testament zelf wordt vooruitgewezen naar een koninklijke persoon die door God is geroepen om heil te brengen voor Gods volk en de wereld en op deze aarde een rijk te stichten dat gekenmerkt wordt door recht en gerechtigheid.*

De uitdrukking 'de Messias' verwijst naar de persoon om wie het in deze verwachtingen gaat. Ik neem daarbij mijn uitgangspunt in de oorspronkelijke strekking van de betreffende teksten zoals de vertellers, dichters of profeten ze bedoelden binnen het perspectief van hun oorspronkelijke gehoor (voor zover we dat kunnen reconstrueren). Dat perspectief is niet per definitie hetzelfde als dat van een later gehoor, joods of christelijk, dat goede reden kan hebben om een specifieke passage te interpreteren als verwijzend naar de 'Messias'. Ik wil nu een aantal opmerkingen maken die naar ik hoop deze definitie zullen verduidelijken.

Woord en begrip. Er zijn auteurs die aan het vrijwel ontbreken van het gebruik van het woord **משיח** ('gezalfde') verwijzend naar een toekomstige koning de conclusie verbinden dat men eigenlijk dus niet over de messias in het Oude Testament of over 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament' kan spreken. Dat berust naar mijn oordeel op een vergissing, waarin een verwarring gemaakt wordt tussen de aanwezigheid van een bepaald gedachtecomplex en de aanwezigheid van een bepaald woord om dat gedachtecomplex of de kern ervan tot uitdrukking te brengen. Men kan wel degelijk over 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament' spreken, ook al wordt het

[7] Voor een verzameling van 26 definities van het begrip 'Messias' zoals die gebruikt waren tot 1978, zie Henri Cazelles, *Le Messie de la Bible: Christologie de l'Ancient Testament* (CJJC 7), Paris 1978, 217–224.

woord משיח in dat verband in het Oude Testament niet gebruikt voor een toekomstige koning.[8]

Naar voren gerichtheid. Ik heb eerder in dit opstel al aangegeven waarom ik de voorkeur geef aan het gebruik van woorden als 'messias' en 'messiaans' in strikte zin, en dus kies voor een andere benadering dan die waarin alles wat iemand in het Oude Testament op de een of andere manier op Jezus Christus zou kunnen betrekken, 'messiaans' wordt genoemd. Toch neem ik een aantal terechte waarnemingen die deze benadering doet mee.

In de eerste plaats wijst deze benadering terecht op een naar voren gerichtheid, die er al vanaf het begin in zit in het Oude Testament.[9] Die voorwaartse beweging is gefundeerd in de beloften die God gegeven heeft over wat er in de toekomst gaat gebeuren, of wat hij in de toekomst gaat doen. Men kan hier denken aan Genesis 3:15, of de beloften aan Abraham, waarin een sleutelrol voor de bemiddeling van Gods zegen blijkt weggelegd te zijn voor een bepaalde familie, het nageslacht van Abraham.

Koningen en heersers. In de tweede plaats legt deze benadering er terecht de vinger bij dat thema's als heerschappij of koningschap in deze beloften al vroeg een plaats hebben, ofwel in de algemene vorm en in het meervoud 'koningen zullen uit u voortkomen' (gezegd tegen Abraham in Gen. 17:6, 16 en tegen Jakob in Gen. 35:11),

8 Adam Simon van der Woude, *Profeet en Establishment. Een verklaring van het boek Micha*, Kampen 1985, 95 noot 42.

9 Wat Peels in een ander verband genoemd heeft de 'pertinente toekomstgerichtheid van de prediking van het Oude Testament', H.G.L. Peels, 'Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie', in: C.J. van den Boogert e.a. (red.), *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie*, Zoetermeer 1999, 35–51, 38 noot 10.

ofwel met betrekking tot een bepaald individu als vertegenwoordiger van een stam, van wie scepter en staf, attributen van een koning, genoemd worden (Gen. 49:10–11).

Men kan hier ook Numeri 24:17–19 noemen, een profetie waarin Bileam met gebruik van het beeld van een opkomende ster aan Jakob/Israël een heerserspositie toezegt die resulteert in onderwerping van naburige vijandige volken. Kan men hier spreken van 'messiaanse verwachtingen'? Zoals al is aangeduid,[10] sommige auteurs stellen dat dit inderdaad het geval is, anderen willen hier niet spreken van 'messiaanse verwachtingen'. Ik sluit mij aan bij die laatste groep. Als we deze verwachtingen leggen naast passages waarover grote eenstemmigheid heerst dat zij inderdaad messiaanse verwachtingen genoemd kunnen worden, bijvoorbeeld Jesaja 9:5–6; 11:1–10; Jeremia 23:5; 33:14–15, dan zien we overeenkomsten en verschillen. De belangrijkste overeenkomst is natuurlijk dat het in beide groepen om toekomstig koningschap gaat.

Maar er zijn ook belangrijke verschillen. In de eerste groep, de gedeelten uit Genesis en Numeri, gaat het meer om het feit van het koningschap op zichzelf. In de tweede groep, de gedeelten uit de profetische boeken, gaat het om een enkele koning, en ook nog eens een koning van wie de heerschappij in de meeste gevallen beschreven wordt met kenmerken als recht en gerechtigheid.[11]

---

[10] Vergelijk ook Peels, 'Eschatologie', 30, die het woord 'omstreden' gebruikt als typering van de vraag of deze gedeelten uit de Pentateuch messiaanse verwachtingen bevatten.

[11] Daniel Schibler, 'Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1–12 and 28–33', in: Satterthwaite e.a. (red.), *The Lord's Anointed*, 87–104, 89: 'Deze hoop heeft met name betrekking op de praktijk van **משפט** ("recht") en **צדקה** ("gerechtigheid")'; vergelijk Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Jeruzalem en Minneapolis 1995, 57–67.

Er is nog een reden waarom ik van oordeel ben dat we bij die eerste groep niet van messiaanse verwachtingen zouden moeten spreken. Men kan stellen dat die beloften over het koningschap in Genesis en Numeri vervuld zijn in het koningschap van David en zijn huis,[12] terwijl het opmerkelijke nu juist is dat de messiaanse verwachtingen zich vermenigvuldigen enkele eeuwen na David.

Het Lied van Hanna. Om dezelfde reden heb ik ook moeite om het slot van het lied van Hanna (I Sam. 2:10) te rekenen tot de messiaanse verwachtingen. Bij de 'gezalfde van de HEER' die hier genoemd wordt, gaat het inderdaad duidelijk om een toekomstige koning,[13] in tegenstelling tot de rest van de boeken Samuel, waar **משיח** ('gezalfde') verwijst naar de koning van dat bepaalde moment, Saul of David, niet die van de toekomst. Maar ook hier moet naar mijn oordeel de vervulling gezien worden in het koningschap van David,[14] en in dit geval kan dat ook aannemelijk gemaakt worden op grond van het slot van de twee boeken Samuel. In de twee psalmen in de laatste twee hoofdstukken van 2 Samuel (2 Sam. 22:2–15; 23:1–7) wordt teruggegrepen op Hanna's lied uit het begin van I Samuel, en dan op zo'n manier dat de schrijver zijn lezers duidelijk maakt dat David de verwachtingen uitgesproken in het lied van Hanna vervuld heeft.[15]

De Nathan-profetie in 2 Samuel 7. Er is nog een belangrijk gedeelte in de twee boeken Samuel dat onze aandacht vraagt wanneer

---

[12] Vergelijk 1 Kron. 5:1–2.

[13] Helemaal als we rekening houden met de mogelijkheid dat Hanna hier een bestaand lied overneemt (zie J.P. Lettinga, 'Hanna's Magnificat', in: *Almanak FQI 1980*, Kampen 1980, 89–95, 93 = *Verzamelde opstellen*, Kampen 1998, 35–39, 38).

[14] Vergelijk C.J. Goslinga, *Het eerste boek Samuel* (COT), Kampen 1968, 101–102.

[15] Willem A. VanGemeren, *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem*, Grand Rapids, Michigan 1988, 216.

we nadenken over 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament'. Dat is de zgn. Nathan-profetie in 2 Samuel 7:1–17. Na de veelbelovende start met koning Saul en de uiteindelijk jammerlijke afloop van zijn koningschap, zit inmiddels David op de troon. Hij heeft al zijn vijanden aan zich onderworpen, en er kan geconstateerd worden dat er sprake is van 'rust'. De koning heeft een paleis gebouwd en ontwikkelt het plan om voor de HEER een tempel te bouwen. De profeet Nathan stemt met het voornemen van de koning in, maar moet de volgende dag opnieuw naar de koning gaan met een boodschap namens de HEER.

Dan worden de rollen in zekere zin omgekeerd. Het zal niet zo zijn dat deze koning een huis bouwt voor de HEER: de HEER bouwt een huis voor de koning. Dat wordt uitgewerkt in een verstrekkende belofte voor de koning. De belofte houdt in dat de HEER zichzelf er voor garant stelt dat er een dynastie zal komen, in welk kader zelfs de uitdrukking 'in eeuwigheid' valt, tot driemaal toe. De HEER verplicht zich die belofte na te komen, zelfs in het geval wanneer Davids opvolgers er weinig of niets van terecht brengen.

Let wel, er wordt gesproken over een lijn van opvolgers, niet over een individuele opvolger. Daarom doen we er goed aan deze profetie niet te rekenen tot de 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament'. Maar de verstrekkende belofte die de HEER hier geeft, is wel de grond waarin messiaanse verwachtingen hun wortels kunnen slaan.[16]

---

[16] Vergelijk Claus Westermann, 'The Way of Promise through the Old Testament', in: Gary A. Anderson (red.), *The Old Testament and Christian Faith. Essays by Rudolph Bultmann and Others*, London 1964, 200–24, 215–217: 'de werkelijk "messiaanse" beloften [...] zijn allemaal gebaseerd op de godsspraak van de belofte van de profeet Nathan voor het davidische koningshuis (II Sam. 7)' [= *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* II (ThB 55), München 1974, 241–243]; Van der Woude, *Profeet*, 99–100; H.G.L. Peels, '2 Samuel 7: een funda-

4 Oorsprong

Ik wil nu de vraag naar de oorsprong van de messiaanse verwachtingen in het Oude Testament bespreken. Is het mogelijk een bepaalde periode in de geschiedenis beschreven in het Oude Testament aan te wijzen en te zeggen: dat is de tijd waarin de messiaanse verwachtingen voor het eerst te vinden zijn? Er zijn onderzoekers die die vraag ontkennend beantwoorden omdat naar hun mening er pas in de periode tussen Oude en Nieuwe Testament voor het eerst over messiaanse verwachtingen gesproken kan worden.

Een eerste reden waarom voor deze benadering wordt gekozen is de waarneming van het feit dat **משיח** ('gezalfde') in het Oude Testament nog niet in de zin van toekomstige heilsfiguur gebruikt wordt. In het gedeelte over betekenis en gebruik van **משיח** heb ik deze redenering afgewezen omdat dit bezwaar het resultaat is van een verwarring van woord en begrip. Er is nog een tweede reden waarom sommigen de oorsprong van de messiaanse verwachtingen in de Tweede Tempel Periode willen zoeken, namelijk de overtuiging dat de ervaring van de afwezigheid van een koning in Jeruzalem in de tijd na de ballingschap de omstandigheid was die leidde tot het opkomen van de messiaanse verwachtingen. Men neemt dan aan dat het feit dat de davidische dynastie na de ballingschap geen voortzetting kreeg er de oorzaak van was dat men de koning in de toekomst projecteerde.

Men kan er mee instemmen dat zaken als teleurstelling over het in gebreke blijven van het huis van David een belangrijke rol gespeeld hebben in de ontwikkeling van messiaanse verwachtingen. Maar er is door anderen terecht op gewezen dat dergelijke

mentele profetie', in: A.G. Knevel e.a. (red.), *Verkenningen*, 42–50, 46–47.

noties al in een eerder stadium aanwezig waren. We vinden de constatering van het in gebreke blijven van het huis van David al in de tijd van de monarchie. Het meest treffend is dat in de profeten van de achtste eeuw, Amos, Jesaja, en Micha. Deze profeten legden het huis van David onder hun profetische kritiek. Het oordeel wordt aangezegd, maar dat oordeel is niet het laatste woord: er worden ook beloften van herstel en heil uitgesproken.

Deze tijd van profetisch oordeel en belofte is naar mijn oordeel het geboorte-uur van de messiaanse verwachtingen.[17] Het gaat in deze verwachtingen niet om het koningschap als zodanig, maar om een koning die een rijk van recht en gerechtigheid zal stichten. De messiaanse verwachtingen zijn geworteld in de uitzonderlijke beloften van de Nathan-profetie en worden gevoed door de woorden van de profeten die na het oordeel dat zal worden voltrokken over het huis van David, een tijd van heil zien aanbreken. De belofte van God dat hij garant zou staan voor de opvolging van koningen in de dynastie van David wordt de brug van hoop die Gods volk de overtuiging gaf dat een tijd waarin koningen schromelijk in gebreke bleven, of op een gegeven moment zelfs volledig afwezig waren, niet de laatste fase in het samenleven van God en zijn volk zou zijn.

De achtste eeuw is ook de tijd waarin verschillende auteurs het ontstaan van de eschatologische verwachtingen plaatsen.[18] In de eschatologie gaat het, met een omschrijving van Van der Woude, om 'de voleinding en bekroning van Gods doelstellingen met zijn volk en de gehele wereld, waardoor op definitief onomkeerbare wijze een nieuw tijdperk begint'.[19] Vaak worden de messiaanse verwachtingen beschouwd als een onderdeel van de eschatologi-

[17] Met Van der Woude, *Profeet*, 102–104.

[18] Vergelijk voor de problematiek van het ontstaan van de eschatologische verwachtingen, Peels, 'Eschatologie', 15–20, 32–38.

[19] Van der Woude, *Profeet*, 96; een vrijwel identieke definitie is te vinden in Marinus De Jonge, 'Messiah', *ABD* IV (1992), 777–788, 778.

sche verwachtingen,[20] en bij de meeste messiaanse verwachtingen is dat inderdaad het geval.

Maar het is niet altijd even duidelijk of een bepaald gedeelte over de eschatologische toekomst gaat, of over een — om zo te zeggen — gewone toekomst, de toekomst die niet gemarkeerd wordt door een omslag of breuk in de geschiedenis.[21] Daarom heb ik het eschatologisch moment niet in mijn definitie opgenomen.

Wel is het duidelijk dat niet alle eschatologische verwachtingen per definitie messiaanse verwachtingen zijn. In de profetieen in het Oude Testament treffen we ook scenario's aan waarin God zijn heil voor zijn volk en de wereld tot stand brengt in een operatie waarin voor een mens in de hoedanigheid van een koninklijke verlosser geen rol lijkt weggelegd.[22]

5 Messiaanse verwachtingen in de periode kort na de ballingschap

Ik wil nu in de rest van dit opstel een en ander enigszins concreet maken door de aandacht te richten op twee onderdelen uit het geheel van de messiaanse verwachtingen in het Oude Testa-

[20] Richard L. Schultz, 'The King in the Book of Isaiah', in: Satterthwaite e.a. (red.), *The Lord's Anointed*, 141–165, 146 noot 14: 'Het is misschien nauwkeuriger te stellen dat messiaanse teksten per definitie eschatologisch zijn, maar dat eschatologische teksten niet noodzakelijkerwijs messiaans zijn.' Vergelijk Marinus de Jonge, 'Christ', in: Karel van der Toorn en Bob Becking en Pieter van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons* in *the Bible*, Leiden; New York; Köln 1995, 368–384, 372.

[21] H.G.L. Peels, 'Heiligheid', 38; Peels, 'Eschatologie', 9.

[22] Van der Woude, *Profeet*, 96; Wim Beuken, 'Had Israël de messias nodig?', *Concilium* (1993), 14–23, 22; Magne Saebø, 'Zum Verhaltnis von "Messianismus" und "Eschatologie" im Alten Testament', in: Ernst Dassmann e.a. (red.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 25–55, 36.

ment. Eerst wil ik wat nauwkeuriger kijken naar een misschien wat minder bekende periode, de messiaanse verwachtingen in de tijd kort na de terugkeer uit de ballingschap, zo rond het jaar 520 v. Chr., omdat er naar mijn oordeel op dat punt ernstige en hardnekkige misverstanden bestaan. Dit is uiteraard een belangwekkend moment in de geschiedenis van het volk Israël, een tijd van terugkeer en wederopbouw, en het ligt voor de hand te vragen in hoeverre er met betrekking tot het koningschap van wederopbouw gesproken kan worden.

Het huidige onderzoek. Onder de oudtestamentici heerst een opmerkelijke overeenstemming over hoe het gesteld was met de messiaanse verwachtingen in de tijd onmiddellijk na de terugkeer uit de ballingschap: de twee profeten Haggai en Zacharia hadden beide zeer concrete messiaanse verwachtingen en zij zagen die verwachtingen op korte termijn werkelijkheid worden in de persoon van Zerubbabel. Verschillende auteurs wijzen op de bijzonderheid van die situatie. Terwijl in de messiaanse verwachtingen vanaf de achtste eeuw de messias steeds meer een gestalte niet van deze tijd, maar van de toekomst was geworden, is volgens de profeten Haggai en Zacharia het moment van vervulling aanstaande. Zerubbabel zal in de zeer nabije toekomst het koningschap herinstitueren en zo zal er weer een koning zijn in Jeruzalem. Dit is de kern van de boodschap van de profetie aan het eind van het boek Haggai:

> Te dien dage zal ik u, Zerubbabel, zoon van Sealtiel, mijn knecht, nemen […] en Ik zal u tot een zegelring maken, want u heb Ik uitverkoren […]' (Hag. 2:20–23 [NBG]).

Eenzelfde verwachting is uitgedrukt in de profetieën over de zgn. 'Spruit' in Zacharia 3:8 en 6:12–13:

> zie, Ik zal mijn knecht, de Spruit, doen komen … (3:8 [NBG]).

> zie, een man wiens naam is Spruit. Deze zal uit zijn plaats uitspruiten en hij zal de tempel des Heren bouwen. Ja, hij zal de tempel des Heren bouwen en hij zal met majesteit bekleed zijn en als heerser zitten op zijn troon; en hij zal priester zijn op zijn troon; heilzaam overleg zal er tussen die beiden zijn (6:12–13 [NBG]).

De geschiedenis maakt duidelijk dat er van deze hooggespannen verwachtingen niets terechtgekomen is: Zerubbabel is nooit koning geworden, en de conclusie luidt dat de twee profeten zich vergist hebben in hun hooggespannen verwachtingen.

Van der Woude is een van de weinige auteurs die kritische aantekeningen plaatst bij deze interpretatie. Hij stemt in grote lijnen in met de uitleg van de profetie voor Zerubbabel aan het slot van het boek Haggai, maar betoogt dat de profetie over de zgn. 'Spruit' in Zacharia 3 en 6 niet betrokken moet worden op Zerubbabel, maar op een toekomstige koninklijke figuur. Dat zou betekenen dat we in die profetieën een voorbeeld hebben van een messiaanse profetie, over een toekomstige koning. Zijn voornaamste argument is dat op het moment dat Zacharia deze profetie geeft, Zerubbabel al in Jeruzalem is, terwijl in de profetie 'niet een reeds aanwezige, maar een verwachte vorst bedoeld is'.[23]

Zacharia 3 en 6

Van der Woude's exegese van Zacharia 3 en 6 is een belangrijke correctie op de gangbare interpretatie van deze profetieën. De argumentatie voor een voluit messiaanse interpretatie van deze gedeelten kan nog sterker gemaakt worden dan Van der Woude al gedaan heeft,[24] wanneer we nog eens goed kijken naar het woord

[23] Adam Simon van der Woude, *Zacharia* (POT), Nijkerk 1984, 74, 116.

[24] Voor een verantwoording van de hier geboden interpretatie, zie Wolter H. Rose, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Post-Exilic Period* (JSOTS 304), Sheffield 2000, hoofdstuk 3–4.

dat vertaald is met ‘Spruit’, het Hebreeuwse צמח (‘vegetatie’), en dat meestal wordt opgevat als een aanduiding voor de komende Davidide.[25] Een onderzoek van het semantische veld van het woord צמח maakt duidelijk dat de vertaling ‘spruit’ onjuist is. Het gaat hier niet om een woord voor een onderdeel van een plant, maar om een woord voor gewas, vegetatie, begroeiing.[26]

De achtergrond van het gebruik van צמח (‘vegetatie’) ligt in Jeremia 23:5. Maar ook daar gaat het niet om een spruit in de zin van een nakomeling van David. Dat de nieuwe koning niet zomaar een nakomeling is van David wordt duidelijker wanneer we het vers lezen in zijn context. In Jeremia 21–22 ligt het koningschap onder het vuur van de kritiek van de profeet, en de hoofdstukken eindigen met een uit de gratie vallen van de koning die op dat moment op de troon zit, Jechonja, en zelfs een voorzegging dat ook geen van zijn zonen nog weer op de troon van David zal zitten om over Juda te heersen. Voor wie de belofte van een eeuwige dynastie in 2 Samuel 7 nog niet vergeten is, moet dit een vreselijk schokkende profetie geweest zijn. Het lijkt het definitieve einde van het huis van David.[27]

In Jeremia 23:5 wordt dan toch weer gesproken over een nieuwe koning en ook de naam van David wordt genoemd, maar de rol van deze ‘David’ is hier beperkt. In de vertalingen is dat vaak wat uit het zicht verdwenen. Die onhelderheid in de vertaling is een gevolg van twee keuzes: (1) vaak vertaalt men het voorzetsel ל (‘voor’) alsof er מן (‘van’) staat, en (2) het zelfstandige naamwoord

[25] Zo alle commentaren, inclusief Van der Woude, *Zacharia*, 74, 116.
[26] Zo reeds A.E. Rüthy, *Die Pflanze und ihre Teile im Biblisch-Hebräischen Sprachgebrauch*, Bern 1942, 48–49.
[27] Vergelijk H.G.M. Williamson, ‘Messianic Texts in Isaiah 1–39’, in: John Day (red.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOTS 270), Sheffield 1998, 238–270, 270. Hij ziet een ‘openheid voor de mogelijkheid van het einde van de dynastie’ in Jer. 22; 24; 30.

צמח ('vegetatie') alsof er de woorden staan die we kennen uit Jesaja 11:1: חטר ('telg' [NBV]) of נצר ('scheut' [NBV]):

> de dagen komen [...] dat ik aan David een rechtvaardige Spruit zal verwekken; die zal als koning regeren en verstandig handelen, die zal recht en gerechtigheid doen in het land (Jer. 23:5 [NBG]).

> de tijd komt dat ik een wettige telg van David doe opstaan [...]; hij zal het land met bekwaamheid regeren en het land rechtvaardig en eerlijk besturen (Jer. 23:5 [WV]).

Ik stel voor te vertalen:

> De tijd zal komen — godsspraak van de HEER — dat ik voor David rechtvaardige begroeiing tot stand zal doen komen; een koning zal regeren en bekwaam optreden, en hij zal doen wat recht en billijk is in het land.

De uitdrukking 'rechtvaardige begroeiing tot stand doen komen' klinkt wat onwennig, maar de bedoeling wordt duidelijk wanneer we צמח ('vegetatie') zien als het tegenovergestelde van זרע ('zaad, nakomeling') uit het slot van Jeremia 22 (v. 30: 'geen van zijn nakomelingen zal erin slagen op de troon van David te zitten en over Juda te regeren'). Met andere woorden, het is niet de historische ontwikkeling, maar een persoonlijk ingrijpen van de HEER zelf, dat voor deze David ondanks alles weer een toekomst realiseert.

Tegelijk staat צמח ('vegetatie') ook tegenover de woorden חטר ('telg') of נצר ('scheut') waarmee het bijna universeel wordt verward. Het gaat hier niet om een deel van de plant die groeit uit wat nog aanwezig is (zoals in Jes. 11:1), maar om volledig nieuwe begroeiing. Om die discontinuïteit tot uitdrukking te brengen

wordt dus niet van een telg of spruit *van* David gesproken, maar over begroeiing *voor* David. Dit is een profetie uit de tijd kort voor de ballingschap.

In Zacharia 1–6, en dan zitten we inmiddels in de tijd na de terugkeer uit de ballingschap, wordt expliciet teruggegrepen op de profetie uit Jeremia 23:5. Hetzelfde woord **צמח** ('vegetatie') is nu de eigennaam van een messiaanse gestalte in een profetie waar de naam David zelfs helemaal niet meer valt:

> Zie, iemand met de naam Zemach[28] ('Begroeiing') — hij zal op zijn eigen plaats groeien, en hij zal de tempel van de HEER bouwen. Ja, hij is het die de tempel van de HEER zal bouwen; en hij zal optreden met majesteit en als heerser zetelen op zijn troon. En er zal een priester bij zijn troon zijn, en tussen die beide zal er overleg zijn dat vrede brengt (Zach. 6:12–13 [eigen vertaling]).

Door terug te grijpen op een profetie uit de tijd van voor de ballingschap geeft de profeet Zacharia aan dat, wat er inmiddels ook veranderd mag zijn (de ballingschap als uitvoering van het oordeel van de HEER, de terugkeer en de wederopbouw van stad en tempel), op het punt van het koningschap de boodschap dezelfde is als in de tijd van Jeremia: wachten op het persoonlijk ingrijpen van de HEER, die niet gebonden is aan de orde van de historische continuïteit, en op zijn tijd en wijze zal zorgen voor een nieuwe koning.[29]

---

28 Hier bij de eigennaam is de eerste letter weergegeven met een Z, die uitgesproken moet worden als een |ts|-klank.

29 Zach. 4:14 wordt ook vaak besproken wanneer het gaat om messiaanse verwachtingen in het boek Zacharia. De vertaling 'de twee gezalfden' is echter onjuist: de 'zonen van de olie' verwijzen niet naar gezalfde leiders op aarde, maar naar wezens in de hemelse hofhou-

Haggai 2:20–23
Volgens de grote meerderheid van de exegeten[30] wijst de profeet Haggai in de profetie helemaal aan het eind van zijn boek Zerubbabel, de gouverneur van Jehud, aan als de toekomstige koning van Jeruzalem. Deze uitleg berust op drie argumenten: (1) de eschatologische context van de godsspraak; (2) de aan de verkiezing van David ontleende terminologie; en (3) de beeldspraak van de zegel en zegelring als tekenen van koninklijke volmacht. In dit geval sluit Van der Woude zich in zijn exegese van Haggai 2:20–23 naar mijn oordeel te kritiekloos aan bij de uitleg van de grote meerderheid van de exegeten.

Wat betreft het eerste, de kosmische natuurverschijnselen die het radicale overhoop halen van de politieke wereldkaart begeleiden, zijn niet per definitie eschatologisch, maar horen bij de poëtische taal die gebruikt kan worden voor een theofanie, een verschijning van God in de geschiedenis van mensen.[31] Zo'n theofanie is niet uitsluitend in de eschatologische toekomst te plaatsen, zij kan ook gesitueerd zijn in het verleden, het heden, of een nabije toekomst.

Wat betreft het tweede, de termen 'knecht' en 'kiezen' komen inderdaad voor wanneer het gaat over de verkiezing van David, maar worden ook gebruikt voor een grote verscheidenheid van andere personen. Op zichzelf hoeven die termen nog niet te wijzen op een herstel van het davidisch koningschap.[32] Dat dat hier inderdaad niet aan de orde is, wordt des te aannemelijker wanneer we ons realiseren dat 'David, davidisch koningschap en

ding, naar alle waarschijnlijkheid engelen; zie Rose, *Zemah*, hoofdstuk 6.

30 Zie Rose, *Zemah*, hoofdstuk 7.

31 Zie bijvoorbeeld 1 Kon. 19:11–12; Ps. 18:8–16.

32 Kenneth E. Pomykala, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism. Its History and Significance for Messianism* (SBLEJL 7), Atlanta, Georgia 1995, 49.

davidische troon niet uitdrukkelijk genoemd' worden, zoals Van der Woude opmerkt.[33]

Wat betreft het derde, wanneer het in het Oude Testament gaat om een zegelring als teken van koninklijke volmacht, dan wordt in alle gevallen het woord **טבעת** ('zegelring') gebruikt, en niet **חותם** ('zegel'), het woord dat hier gebruikt is. Bovendien kloppen de details van de beeldspraak niet. Bij een overdracht van koninklijke volmacht verwisselt de ring van eigenaar. Dat is hier niet het geval: er wordt niet gezegd, 'ik doe mijn zegelring af en geef hem aan jou',[34] maar: 'ik maak jou tot een zegelring'.

Van der Woude noemt zelf de andere beeldspraak waarin de zegel functioneert, die van de zegel als 'een symbool van kostbaar persoonlijk bezit en een voorwerp van bijzondere zorg'.[35] Deze beeldspraak komt in het Oude Testament voor in Hooglied 8:6 en in Jeremia 22:24.[36] Omdat dit laatste vers in een passage staat die wat betreft taal en beeldspraak nauw verwant is aan Haggai 2:23, is het goed er iets meer over te zeggen. Tegen koning Jechonja zegt de HEER door de profeet: 'al was Jechonja, de zoon van Jojakim, de koning van Juda, een zegelring aan mijn rechterhand, toch zou ik hem daar afrukken'. Net als bij Haggai 2:23, interpreteren ook hier de meeste uitleggers de zegelring als een beeld van het koningschap: Jechonja wordt verworpen als koning. Slechts

---

33 Adam Simon van der Woude, *Haggai-Maleachi*, Nijkerk 1982, 73.

34 Vergelijk de terminologie in Gen. 41:42; Esth. 3:10; en Esth. 8:2, met in elk van de verzen andere werkwoorden: **סור** ('afdoen') en **נתן** ('geven').

35 Van der Woude, *Haggai-Maleachi*, 73.

36 Vergelijk de Akkadische woordgroep *kî kunukki ina libâni karāru*, iemand 'als een zegel om de hals hangen', als uitdrukking voor het hebben van grote waardering voor iemand; in: ABL 1042 (Simo Parpola [red.], *The Correspondence of Sargon II. Part 1: Letters from Assyria and the West* [SAA 1], Helsinki 1987, 14–15 [brief 12], http://oracc.org/saao/P334693/).

een enkele commentator geeft toe dat de details van de beeldspraak op deze manier wel enige problemen geven.[37]

Ook hier verdwijnen zulke problemen rond woordkeus en details van de beeldspraak wanneer we de zegel opvatten als een symbool van kostbaar persoonlijk bezit en een voorwerp van bijzondere zorg. Het beeld drukt uit dat er nu definitief een einde zal komen aan de bijzondere positie die Jechonja bij de Heer geniet. Dat dat in dit geval ook betekent een einde van het koningschap kunnen we concluderen uit het vervolg, waar gesproken wordt over zijn uitlevering aan Nebukadnessar en zijn gewelddadige wegvoering naar 'een ander land' (vv. 25–26), maar dat zit niet in de beeldspraak als zodanig opgesloten.

In het geval van Jechonja in Jeremia 22:24 is er dus geen sprake (of: geen sprake meer) van een bijzondere positie bij de Heer. In het geval van Zerubbabel in Haggai 2:23 wordt gezegd dat hij zo'n bijzondere positie wel heeft. Wanneer de Heer de politieke landkaart op zijn kop zet, dan kan Zerubbabel er van verzekerd zijn dat hij niet op dezelfde manier daarvan het slachtoffer wordt als elke willekeurig andere politieke leider. Hij heeft een bijzondere positie bij de Heer, en kan daarom op Gods bescherming rekenen. Van messiaanse verwachtingen is hier naar mijn oordeel geen sprake.

Conclusie. Ik concludeer dat we uit het boek Haggai niets te weten kunnen komen over de messiaanse verwachtingen uit de tijd kort na de terugkeer uit de ballingschap. In het gedeelte van het boek Zacharia dat we met zekerheid in dezelfde tijd als Haggai kunnen dateren, is wel sprake van messiaanse verwachtingen, maar het lijkt er sterk op dat er voor de dynastie van David niet een grote rol is weggelegd. Die indruk wordt bevestigd in het tweede en

---

[37] R.E. Clements, *Jeremiah* (Interpretation), Atlanta 1988, 136; William McKane, *Jeremiah* I. *Commentary on Jeremiah I-XXV* (ICC), Edinburgh 1996, 541.

latere deel van het boek, waar het huis van David wel een aantal keren wordt genoemd, maar juist niet in de messiaanse profetie in 9:9–10.

6 Messiaanse verwachtingen in de Boeken van de Psalmen

Tot slot wil ik nog de aandacht vragen voor een bijzondere categorie van messiaanse verwachtingen, namelijk de messiaanse verwachtingen die we in de Psalmen kunnen aanwijzen. In een aantal psalmen is de figuur van de koning of de thematiek van het koningschap zo prominent aanwezig dat men deze psalmen 'koningspsalmen' is gaan noemen. Binnen deze groep psalmen bevinden zich ook psalmen waar het woord **משיח** ('gezalfde') in voorkomt. De koning of 'gezalfde' die in deze psalmen genoemd wordt, blijkt echter niet een toekomstige koning te zijn: de dichter verwijst naar de koning die er op dat moment is, of spreekt deze aan.

Zelfs de meest verheven taal, bijvoorbeeld dat de koning de HEER aanspreekt als 'mijn Vader', en de HEER de koning zijn 'eerstgeborene' noemt, is niet gereserveerd voor een samenspraak tussen God en een toekomstige messias, maar kan gevonden worden in een uitwisseling tussen God en een historische koning, in dit geval David, zoals blijkt uit Psalm 89.[38] Wanneer we constateren dat het in deze psalmen over een historische koning gaat, en niet over een te verwachten koning, dan moeten we concluderen dat men in zo'n koningspsalm geen messiaanse verwachtingen aantreft.

Ik heb dit onderdeel van mijn bijdrage bewust 'messiaanse verwachtingen in de Boeken van de Psalmen' genoemd. Op een gegeven moment is een honderdvijftigtal psalmen gebundeld en zo is de collectie ontstaan die wij nu in het Oude Testament vinden:

[38] De aanspraken zijn te vinden in vv. 27, 28, dat het gaat om David blijkt uit vv. 5, 21, 36.

De Psalmen. We weten niet precies wanneer de redactie van die collectie is afgesloten, maar het is wel duidelijk dat dat in de tijd na de terugkeer uit de ballingschap is gebeurd. Dat was een tijd waarin er in Jeruzalem geen koning op de troon zat. In die tijd kregen ook psalmen die wij nu aanduiden als 'koningspsalmen' een plaats binnen de collectie.

Het eenvoudige feit dat men het blijkbaar de moeite waard vond die koningspsalmen in zo'n nieuwe collectie op te nemen,[39] laat zien dat die psalmen ondanks de totaal andere politieke situatie niet naar de achtergrond geschoven werden. In principe is het mogelijk dat de enige overweging achter het opnemen van die koningspsalmen er een van nostalgische aard geweest is: een herinnering aan de glorietijd van het volk met zijn koning, nu voorgoed een deel van het verleden. Verschillende exegeten zijn ervan overtuigd dat er meer aan de hand was.[40]

---

[39] Sommigen gaan zelfs nog verder en spreken over een strategische plaatsing van een aantal van de koningspsalmen, o.a. een aantal keren op de overgang tussen de vijf boeken, zie bijvoorbeeld Gerald Henry Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76), Chico, CA 1985, 207–208, 209–214; Erich Zenger, 'Der jüdische Psalter ein anti-imperiales Buch?', in: Rainer Albertz (red.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients. Veröffentlichungen der Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients* I (AOAT 248), Münster 1997, 95–108, 97–99; Bernd Janowski, 'Die 'Kleine Biblia'. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments', in: Erich Zenger (red.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS 18), Freiburg im Breisgau 1998, 381–420, 404; voor een afwijzing van zo'n analyse, zie John Day, *Psalms* (OTG), Sheffield 1990, 111.

[40] R.E. Clements, *Old Testament Prophecy. From Oracles to Canon*, Louisville, Kentucky 1996, 58; Craig C. Broyles, 'The Redeeming King: Psalm 72's Contribution to the Messianic ideal', in: Craig A. Evans e.a. (red.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (SDSSRL 1), Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK 1997, 23–40, 24; Greydanus, *Preaching Christ*, 222–23, 244.

Die koningspsalmen werden niet opgenomen als enkel maar getuigen die spraken over het verleden, maar ook als oriëntatiepunten voor de hoop op een toekomstige koning. In het portret dat de koningspsalmen tekenen, vertoont de koning bij gelegenheid trekken die boven het alledaagse uitstijgen. Dat was in die tijd en cultuur niet ongebruikelijk, men kan het 'hofstijl' noemen. Maar het is niet altijd even duidelijk waar de werkelijkheid ophoudt en de hofstijl begint. In ieder geval waren verschillende soms zeer grote woorden die in de koningspsalmen verwachtingen gewekt hadden, nog nooit volle werkelijkheid geworden. Zo gaan de koningspsalmen een nieuwe rol spelen in de collectie van De Vijf Boeken van de Psalmen. Vanaf dat moment komen ze in beeld, wanneer we het hebben over 'messiaanse verwachtingen in het Oude Testament'.[41]

Psalm 72. Ik wil daar een voorbeeld van geven aan de hand van Psalm 72.[42] Het opschrift **לשלמה** laat verschillende interpretaties toe: 'van Salomo', of 'voor Salomo'. Sommigen kiezen voor de laatste mogelijkheid en beschouwen deze Psalm als een gebed van David voor zijn zoon Salomo.[43]

Of men deze interpretatie nu volgt of niet, het is in ieder geval duidelijk dat we hier te doen hebben met een gebed voor een koning. Midden tussen een beschrijving van de sociale condities (vv. 4–7) van het koninkrijk en het rechtvaardige karakter van de heerschappij van de koning (vv. 12–14) staat in de verzen 8–11 een

[41] Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, 517.

[42] Erich Zenger, ' "So betete David für seinen Sohn Salomo und für den König Messias". Überlegungen zur holistischen und kanonischen Lektüre des 72. Psalms', in: Ernst Dassmann e.a. (red.), *Der Messias* (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 57–72; Knut M. Heim, 'The Perfect King of Psalm 72', in: Satterthwaite e.a. (red.), *The Lord's Anointed*, 223–248 .

[43] Vergelijk Childs, *Introduction*, 516–17; Heim, 'Psalm 72', 235.

schets van de geografische dimensies van het rijk. Wanneer we in deze verzen te maken hebben met een toespeling op de landbelofte van Exodus 23:31, een gedeelte uit de afsluiting van het Bondsboek, dan valt bij nauwkeurige vergelijking op dat de grenzen in Psalm 72 veel wijder getrokken worden.[44]

De grenzen van het beloofde land worden de nieuwe startpositie voor het bepalen van de grenzen van het koninkrijk, dat nu de wereld lijkt te omvatten. Binnen de context van een gebed voor een koning kunnen we dit interpreteren als een hyperbool.[45] De bidder wenst de koning een rijk zo groot als hij zich maar voorstellen kan.

Wanneer dit gebed wordt opgenomen in de boeken van de Psalmen, krijgt het een nieuwe context. We zijn inmiddels een aantal eeuwen verder. Er zit geen koning op de troon van Jeruzalem. Verschillende profeten hebben geprofeteerd over een nieuwe koning, die zou komen nadat het oordeel over het huis van David voltrokken zou zijn. De profeten hebben verwachtingen gewekt,[46] en daaronder zijn ook messiaanse verwachtingen. In zijn nieuwe omgeving krijgt Psalm 72 nu een plaats binnen die messiaanse verwachtingen. In zekere zin is die messiaanse herinterpretatie van Psalm 72, of in ieder geval een gedeelte ervan, al in het Oude Testament zelf te vinden.[47]

De messiaanse profetie over de komende koning in Zacharia 9:9–10 bevat verschillende toespelingen op elementen uit het portret van de koning van Psalm 72. Een zo'n toespeling is die van

44 Heim, 'Psalm 72', 244–245.
45 Heim, 'Psalm 72', 245.
46 Broyles, 'Messianic Ideal' (1997), 24, legt een verband tussen de messiaanse profetieën van Jesaja, Micha, Jeremia, Ezechiel, en Zacharia, en de verandering van de referent van de koningspsalmen: van de davidische koning naar de toekomstige 'messias'.
47 Voor de messiaanse herinterpretatie van Psalm 72 in een van de oudste Griekse vertalingen van het Oude Testament, de Septuaginta, zie Zenger, 'Psalm 72', 61; Heim, 'Psalm 72', 238–243.

het wereldomvattende rijk van de komende koning. In Zacharia 9:10 wordt Psalm 72:8 bijna woordelijk geciteerd. Op basis van de syntactische constructie kan men zeggen dat wat een gebed of wens[48] was, nu een profetische voorzegging[49] is geworden: ‘zijn rijk *zal zijn* van zee tot zee, van de rivier tot de verste einden van de aarde.’

Zo’n voorbeeld uit het Oude Testament van een messiaanse herinterpretatie van een ouder gedeelte in het Oude Testament laat zien dat het Nieuwe Testament niet iets volledig nieuws doet, wanneer het gedeelten uit het Oude Testament messiaans herinterpreteert en op Jezus betrekt. De wortels van die manier van interpreteren liggen al in het Oude Testament zelf.

[48] Vergelijk de korte Yiqtol-vorm (*iussivus*) וירד (‘moge hij heersen’) in Ps. 72:8.

[49] Vergelijk Katrina J.A. Larkin, *The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology* (CBET 6), Kampen 1994, 75. Het slot van v. 10 is een nominale zin, maar de werkwoordsvormen in de voorafgaande zinnen zijn Weqataltí-vormen (*perfectum consecutivum*), dus niet — zoals in Ps. 72 — wensvormen.

2. Toekomst voor de koning

Het koningschap in het boek Zacharia

1 Inleiding

In de tweede helft van de zesde eeuw v. Chr. maakte het volk Israël een nieuwe start in het oude land. Veel van de grandeur van de tijd voor de ballingschap was verdwenen. Een van de ingrijpendste verschillen was de politieke constellatie: Israël was niet langer een (min of meer) onafhankelijk koninkrijk: het was niet meer dan een kleine provincie, onderdeel van een immens rijk. Vroeger zat er een koning op de troon in Jeruzalem. Nu was er in de tempelstad geen koning, en geen troon. Deze stand van zaken riep ongetwijfeld allerlei vragen op.

Een van de profeten die in deze tijd werkzaam was in Jeruzalem was Zacharia. In het boek Ezra wordt beschreven hoe hij in het jaar 520 v. Chr. met zijn tijdgenoot Haggai een drijvende kracht was achter het project van de herbouw van de tempel (Ezr. 5:1–2). En met succes: vijf jaar later is de herbouw van de tempel voltooid (Ezr. 6:14). De herbouw van stad en tempel is een belangrijk thema in de profetieën van Zacharia.

Daarnaast is er ook aandacht voor het pijnlijke dossier van het koningschap. In bepaalde passages in het boek Zacharia is dat thema prominent aanwezig. Maar wie alleen naar die passages kijkt, zal niet het complete verhaal te horen krijgen. In dit hoofdstuk kijken we eerst zorgvuldig rond in het boek als geheel om vervolgens bijzondere aandacht te geven aan een van de meest in het oog springende passages over de koning van Jeruzalem.

2 Is er toekomst voor het koningschap?

'Het tweede regeringsjaar van Darius'

Het gaat in dit hoofdstuk dus over het thema 'koningschap'. Dan zou je kunnen gaan zoeken naar zelfstandige naamwoorden als 'koning', 'koningschap', 'koninkrijk' en werkwoorden als 'heersen', 'regeren', enz. Dat kan. Maar wie niet meer doet, mist belangrijke details. Het is vooral nodig je te verplaatsen in de wereld van de mensen toen. En dan is het in het eerste vers van het boek Zacharia meteen al raak, terwijl het woord *koning* er niet eens in voorkomt. Het gaat om het eerste deel van het vers:

> 'In de achtste maand van het tweede regeringsjaar
> van Darius [...]' (Zach. 1:1)

Het is belangrijk die woorden te horen vanuit de wereld van de mensen in de tijd van Zacharia. Op het eerste gezicht is het niet meer dan een dateringsformule. Maar dat is schijn. Darius[1] — dat is toch die 'vreemde' koning ergens heel ver weg? Inderdaad, en dat is precies het probleem. Vroeger werd het moment van het spreken van een profeet in de geschiedenis van het volk Israël verankerd door middel van een verwijzing naar een jaar uit de regering van de koning in Jeruzalem (of Samaria) — de 'eigen' koning.

Dat is inmiddels verleden tijd. De mensen zijn gedeporteerd naar een vreemd land, hebben ervaren wat het is om balling te

[1] Het woord *koning* komt in dit vers niet voor. In het boek met de profetieën van Zacharia's tijdgenoot Haggai is dat anders: daar heet hij keurig 'koning Darius' (Hag. 1:1, 15). In Ezra 4:24 is het: 'koning Darius van Perzië'. In vergelijking daarmee is Zacharia hier aan het begin van het boek opvallend sober. Darius wordt genoemd, maar zijn titel ontbreekt, en ook de aanduiding van zijn rijksgebied.

zijn. Inmiddels zijn ze weer terug in ‘eigen land’ (tussen hoge komma’s, de Perzen zijn er nu de baas). Ze zijn bezig de tempel te herbouwen, nog wel met financiële ondersteuning van het Perzische rijk. Maar er is nog één lege plek in Jeruzalem: die van de koning. En dat is pijnlijk, wanneer je je herinnert dat de God van Israël aan David beloofd had:

> ‘Jou stel ik in het vooruitzicht dat je koningshuis eeuwig zal voortbestaan en je troon nooit zal wankelen.’
> (2 Sam. 7:16)

De spannende vraag die daarom al bij de eerste woorden van het boek opkomt is dan ook: wanneer komt er weer een eigen koning in Jeruzalem?

Verantwoordelijkheden van de koning

Het thema ‘koningschap’ kan dus aan de orde zijn zonder dat er een van de voor de hand liggende woorden wordt gebruikt. Dat maakt alert bij het verder lezen. Het volgende station is Zacharia 3:7. In het eerste deel van hoofdstuk 3 is de profeet aanwezig in zoiets als een hemelse rechtbank. De hogepriester staat in de beklaagdenbank, en het ziet er heel slecht voor hem uit. Tegen alle verwachting in wordt hij in ere hersteld. Hij krijgt een reeks veelzeggende beloften mee. Daar hoort bij dat hij nieuwe verantwoordelijkheden ontvangt: het bestuur van de tempel en het beheer van het tempelterrein. Vroeger waren dat zaken die onder de bevoegdheid van de koning vielen. Nu hoort het bij het takenpakket van de hogepriester. De vraag is natuurlijk: waarom deze nieuwe verdeling van taken? De reden wordt niet gegeven, de lezer kan er alleen maar naar raden.

In het volgende hoofdstuk, Zacharia 4, is iets vergelijkbaars aan de hand. De profeet ziet in een visioen een kandelaar met aan beide kanten ervan een olijfboom. Een engel die in de bijzondere wereld van de visioenen als gids optreedt, geeft uitleg. Hij

legt een verbinding met het project van de herbouw van de tempel in Jeruzalem, dat op dat moment aan de gang is. Vroeger was de koning de leider van zo'n tempelbouwproject. Nu is er geen koning en doet iemand anders het: in dit geval is het niet de priester die voor de koning waarneemt, maar een politieke bestuurder, Zerubbabel, de door de Perzen aangestelde gouverneur van de provincie Jehud, zoals Juda in die tijd genoemd werd. De leiding van de herbouw van de tempel ligt niet in handen van de koning, maar in handen van een gouverneur.

Die Zerubbabel was toch een verre nakomeling van David? Dat klopt (1 Kron. 3:17). Dat is op zijn minst een interessant detail. Het gaat hier over de herbouw van de tempel. Dat zou een prachtige gelegenheid zijn om de davidische afkomst van Zerubabbel te vermelden. Wat echter opvalt is dat Zacharia er geen aandacht aan geeft. Net als zijn collega Haggai trouwens. En ook in de boeken Ezra en Nehemia blijft dit genealogische detail onvermeld. Dan is de vraag: waarom vertelt Zacharia niet dat Zerubbabel een afstammeling van David is? De reden wordt niet gegeven, we kunnen alleen maar raden.[2]

Hij regeert, hij bouwt de tempel — waarom heet hij niet gewoon koning?

In Zacharia 6 — we zijn dan inmiddels bij het laatste visioen aangeland — horen we over iemand die alles doet wat je van een goe-

[2] Het is niet erg waarschijnlijk dat met 'de twee gezalfden' helemaal aan het slot van dit hoofdstuk (4:14) een priester en een koning bedoeld zijn. Het gebruik van het woord *gezalfden* in de weergave van *bᵉnē-hayyiṣhār* (woord voor woord vertaald: 'de zonen van de olie', waarschijnlijk is zoiets als 'zij die olie hebben' bedoeld) is ongelukkig. Het gaat hier waarschijnlijk om hemelwezens, engelen; zie W.H. Rose. 'Messianic Expectations in the Early Postexilic Period', in: R. Albertz en B. Becking (red.), *Yahwism after the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era* (STAR, 5), Assen 2003, 168–185 (184).

de koning mag verwachten. Hij bouwt (WV) de tempel van JHWH, is bekleed met majesteit (WV), zit op een troon en heerst. Wat opvalt is dat opnieuw (net als bij Darius in Zach. 1:1) de titel 'koning' ontbreekt. De reden wordt niet gegeven, we kunnen alleen maar raden.

In veel bijbelvertalingen heet deze vorst 'Telg', 'Spruit' of iets dergelijks. Martin Luther gaf het woord aan het begin van de zestiende eeuw in zijn vertaling weer als een Hebreeuwse eigennaam: 'Zemach'. Daarmee had hij een goede intuïtie, beter dan de latere herzieners van zijn vertaling die er *Spross* ('spruit') van maakten. Ruim vierhonderd jaar later werd in Arad een schaal opgegraven met daarop verschillende namen.[3] Een van die namen is dezelfde naam als die we in Zacharia 6:12 tegenkomen, vernederlandst: Zemach (als je het als een Hebreeuwse naam wilt uitspreken zeg je 'Tsèmach').

In een noot legde Luther uit wat volgens hem de naam betekent: '*Heisst ein gewechs*'. 'Gewas' — dat is iets anders dan 'telg' of 'spruit', het woord dat je in vrijwel alle vertalingen van het Oude Testament tegenkomt. Zat Luther er met zijn uitleg van de betekenis van het woord naast, of hebben latere vertalingen zich schuldig gemaakt aan wat in het Duits zo mooi een *Verschlimmbesserung* heet — een zogenaamde verbetering die in feite een verslechtering is?

Onderzoek van het Hebreeuwse woord heeft duidelijk gemaakt dat het woord gebruikt wordt voor wat uit de grond groeit, en dus niet naar een deel van een al bestaande plant of boom.[4] In het Nederlands kun je dat weergeven met woorden als

---

3 Prominent afgebeeld op het omslag van Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1981.

4 A.E. Rüthy, *Die Pflanze und ihre Teile im biblisch-hebräischen Sprachgebrauch*, Bern 1942, 48–49; W.H. Rose, *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic period* (JSOTS, 304), Sheffield 2000, 91–106; vgl. H.G.M. Williamson. *A Critical and Exegetical Com-*

‘begroeiing’, ‘gewas’, ‘groen’ of ‘vegetatie’. Luther had het dus bij het rechte eind, en we moeten constateren dat latere vertalingen het woord in ieder geval in Zacharia 6:12 (en 3:8) niet goed hebben weergegeven.

Heeft het verschil in vertaling ook consequenties voor de uitleg van de tekst? Vaak wordt Zacharia 6:12 verbonden met Jesaja 11:1, waar het gaat over een telg die opschiet uit de stronk van Isaï en een scheut van zijn wortels die tot bloei komt. In het vers uit het boek Jesaja is ‘telg’ en ‘scheut’ een goede vertaling, maar wel van twee andere woorden dan in Zacharia 6:12 (resp. *ḥoṭęr* en *neṣęr*). Jesaja 11 roept het beeld op van een boomstronk en van wortels, het weinige wat is overgebleven van een boom. Aan het slot van het onmiddellijk voorafgaande hoofdstuk gaat het immers over het omhakken van bomen en het afhouwen van takken en het kappen van struiken (Jes. 10:33–34). Uit die schamele resten begint toch weer iets te groeien, een telg en een scheut.

Vanwege het gebruik van andere woorden (‘telg’ en ‘scheut’) is Jesaja 11 niet de primaire achtergrond van het gebruik van het woord *ṣęmaḥ* in Zacharia 6:12. Daarvoor moeten we naar Jeremia 22–23. Aan het slot van Jeremia 22 lijkt het doek gevallen voor de davidische dynastie, wanneer over de koning wordt gezegd:

> ‘Stel deze man als kinderloos te boek, schrijf dat zijn leven mislukt is, want geen van zijn nakomelingen zal ooit op Davids troon zitten en over Juda regeren.’ (Jer. 22:30)

En dan is er toch een vervolg: JHWH zelf moet ingrijpen om toekomst te bieden ‘aan’ (*l*^{e}) David. Van een inbreng van David is niet veel meer te verwachten. Meer dan honderd jaar na de profetieën

---

mentary on Isaiah 1–27. Volume 1: Commentary on Isaiah 1–5 (ICC), London; New York 2006, 301.

van Jesaja moet geconstateerd worden dat de nakomelingen van David niet beter gepresteerd hebben dan hun voorgangers. 'David' is niet meer dan ontvangende partij.

Er is sprake van discontinuïteit tussen het falen van het huis van David en de toekomst die hier als een wonderlijke verrassing wordt voorgesteld. Dat wordt net als in Jesaja 11 uitgedrukt met beeldspraak met planten, maar dit keer met een ander woord: *ṣęmaḥ*, met een eigen betekenis: 'begroeiing'. Er is alleen hoop voor het huis van David wanneer JHWH persoonlijk ingrijpt:

> 'Zie, er komen dagen — godsspraak van de HEER — dat ik voor David rechtvaardige begroeiing zal verwezenlijken; een koning zal regeren en bekwaam optreden, en hij zal doen wat recht en billijk is in het land.' (Jer. 23:5; eigen vertaling)

Tegen deze achtergrond in de profetieën van Jeremia richt Zacharia de schijnwerpers op 'iemand met de naam Zemach', die — zoals de werkwoordsvormen duidelijk maken — in de toekomst op het toneel zal verschijnen. De beeldspraak die door de naam opgeroepen wordt, maakt duidelijk dat hij niet zomaar de eerste de beste nakomeling van David is (iemand als Zerubbabel). Het wachten is (nog steeds, zeventig jaar later) op het ingrijpen van JHWH.

Om er voor te zorgen dat mensen de hoop niet opgeven wordt er een kroon aan de priester gegeven (vgl. 3:8) als een teken van de trouw van JHWH en als een harde garantie voor de vervulling van de belofte over de komst van Zemach. Zemach is een vorst zoals JHWH het bedoeld heeft, een messiaanse figuur.[5]

---

[5] Voor het gebruik van deze term, zie W.H. Rose, 'Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament', in: G.C. den Hertog en S.S. Schoon (red.), *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006, 17–36.

Een nieuw begin, waar is de koning?

In Zacharia 7–8 wordt de inleiding van het boek (1:1–6) verder ingevuld. Een nieuwe generatie is niet gedoemd de fouten van een vorige generatie te herhalen. Een nieuwe generatie kan een nieuw begin maken. Dan zullen ze ervaren dat de gerechtvaardigde toorn van JHWH iets van het verleden is: voortaan zal hij Jeruzalem, de stad waar zijn hart voor in vlam staat, zegenen. De profeet schetst een beeld van een samenleving die gekenmerkt wordt door vrede en voorspoed, en als een magneet mensen uit andere volken naar zich toetrekt om zich bij het volk van God aan te sluiten.

Eén ding valt op: het ideaalbeeld van deze nieuwe samenleving wordt niet verbonden met wat onmiddellijk aan deze hoofdstukken voorafging: de profetie over de toekomstige vorst die luistert naar de naam Zemach. Je leest er gemakkelijk overheen, maar er is toch wel een koning in Zacharia 7–8. Zijn naam is opnieuw een pijnlijke herinnering aan de afwezigheid van een koning in Jeruzalem: Darius (7:1). Deze keer heeft hij ook een titel: 'de koning'. De hoofdstukken waarin het ontbreken van de koning bijna voelbaar is, worden ingeleid met een dateringsformule die een koning van vreemde bodem noemt, nu compleet met zijn titel.

De aankomst van de koning van Jeruzalem

Pas in het volgende hoofdstuk volgt de eerste niet mis te verstane verwijzing naar de koning van Jeruzalem. Eindelijk arriveert hij, en de inwoners van de stad worden opgeroepen hem hartstochtelijk welkom te heten. Zijn komst wordt met oog voor detail beschreven. Hij is rechtvaardig, zegevierend, niet pretentieus: hij rijdt op een ezel. Hij maakt een eind aan het wapengekletter, dicteert vrede, en heerst niet maar over Jeruzalem alleen, maar over de hele wereld. Verschillende van deze details laten een echo ho-

ren van delen uit Psalm 72, onder andere de woorden over de wereldheerschappij van de koning van Jeruzalem.

Beeldspraak met herders

Beeldspraak met herders komt in Zacharia 9–14 voor in de beschrijving van God en van menselijke leiders. Het beeld van een herder wordt in het oude Nabije Oosten graag gebruikt om een koning te portretteren, maar het kan ook voor andere leidersfiguren gebruikt worden. Het woord *koning* komt één keer voor in de context van beeldspraak met herders. Die ene keer (11:6) gaat het niet over een specifieke koning: het woord wordt gebruikt in een beschrijving van grote onrust in de samenleving.

Een paar keer wordt beeldspraak met een herder gebruikt om het optreden van God te beschrijven, en dan gebeurt het impliciet. Een vergelijking met wat je van een herder zou mogen verwachten, wordt gebruikt om duidelijk te maken wat er gebeurt wanneer JHWH opkomt voor zijn volk. Hij zal zijn volk 'in veiligheid brengen' omdat ze 'zijn kudde' zijn (9:16), hij zal 'optreden' voor 'zijn kudde' (10:3). Het woord *herder* zelf wordt in deze context niet voor God gebruikt.

Het woord *herder* duidt hier, zowel in enkelvoud als in meervoud, mensen aan. Het gedrag van herders roept de toorn van JHWH op en hij kondigt aan dat hun straf aanstaande is (10:3; 11:17). De profeet zelf ontvangt van JHWH de roeping om de rol van een zorgzame herder op zich te nemen, maar de kudde moet weinig van hem hebben en heeft weinig waardering voor zijn inzet (11:4–14). Deze goede herder faalt.

Vervolgens wordt de profeet geroepen opnieuw de rol van een herder te spelen, dit keer een totaal ongeschikte herder. Zo moet hij vooruitwijzen naar een onbekwame herder die JHWH zal laten optreden (11:15–17). De laatste keer dat we over een herder horen, is in een profetie waarin het zwaard van JHWH aangesproken wordt om het oordeel over de herder te voltrekken. Ook de scha-

pen worden in dit oordeel betrokken, groot en klein. Niet meer dan een derde overleeft, zij worden het volk waarmee JHWH een exclusieve verbondsrelatie heeft (13:7–9).[6]

Het huis van David

Zacharia 12 is het eerste hoofdstuk in het boek waarin de naam 'David' voorkomt. In dit en het volgende hoofdstuk is de naam in de regel onderdeel van de woordgroep 'het huis van David'. Er is één uitzondering. In Zacharia 12:8 wordt de naam 'David' op zichzelf gebruikt in een vergelijking van de zwaksten onder de inwoners van Jeruzalem met David, waarmee waarschijnlijk de historische David wordt bedoeld. In de andere gevallen gaat het dus niet over een individu maar een collectief: 'het huis van David'.

Vijf situaties worden genoemd waarin het huis van David een rol speelt: het ontvangt de overwinning uit de hand van JHWH (12:7); het geeft leiding aan het volk (12:8); het wordt deelgenoot van een door JHWH gegeven geest van mededogen en smeekgebed (12:10); het neemt deel aan het bedrijven van rouw over de

[6] De herder van 13:7 is naar mijn oordeel dezelfde als die van 11:17, een 'nietsnut van een herder' die nu zijn verdiende straf krijgt. Zo ook R. Mason, 'The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis', in: M. Boda en M.H. Floyd (red.), *Bringing Out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9–14* (JSOTS, 370), Sheffield 2003, 1–208 (129–130). Sommigen beweren dat de herder van 13:7 een goede herder is, bijv. I. Duguid, 'Messianic Themes in Zechariah 9–14', in: P.E. Satterthwaite, R.S. Hess en G.J. Wenham (red.), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (TynHS), Carlisle; Grand Rapids 1995, 265–280 (274). Deze interpretatie botst met het gegeven dat in het volgende vers ook de kudde het oordeel van JHWH ondergaat. Van plaatsvervangend lijden kan in deze context dus geen sprake zijn; op dit punt verschil ik van mening met A.R. Petterson, *Behold Your King: The Hope For the House of David in the Book of Zechariah* (LHB/OTS, 513), New York; London 2009, 241, 250.

doorboorde[7] (12:10, 12–14); en het ontvangt reiniging door middel van een pas opengestelde fontein (13:1). Geen van deze handelingen is expliciet of exclusief koninklijk, en in alle gevallen op een na lijkt het erop dat de afstand tussen het huis van David en andere segmenten van de samenleving (inwoners van Jeruzalem, [tenten van] Juda, andere families) aan het afnemen is.

Er is echter een uitzondering, te vinden in Zacharia 12:8 waar de inwoners van Jeruzalem duidelijk tegenover het huis van David komen te staan, en alleen het huis van David een positie van leiderschap krijgt die op een opvallende manier beschreven wordt: 'het huis van David zal hen leiden alsof God zelf hen leidde, alsof er een engel van de HEER voor hen uit ging.' De woorden doen denken aan het type leiderschap dat in het verleden door Mozes uitgeoefend werd (Ex. 4:16).

JHWH wordt koning van de hele aarde

In de visioenberichten in Zacharia 1–6 zijn verschillende verwijzingen te vinden naar het gezag dat JHWH uitoefent over de hele aarde. De ruiters in het eerste visioen worden aangeduid als 'de ruiters die de HEER heeft gestuurd om de aarde te doorkruisen' (1:10). In het visioen over de kandelaar en de twee olijfbomen wordt JHWH 'de Heer van de hele aarde' genoemd (4:14). Deze titel komt nog een keer voor in het laatste visioen wanneer een engel die als gids optreedt uitleg geeft over de vier wagens: 'Dat zijn de vier winden van de hemel, die uitrijden nadat ze hun opwachting hebben gemaakt bij de Heer van de hele aarde' (6:5).

---

[7] Het is bijzonder moeilijk de identiteit van de doorboorde vast te stellen. Het huis van David staat zij aan zij met de inwoners van Jeruzalem bij het rouw bedrijven (12:10, 12–14) en bij het ontvangen van de reiniging via de fontein (13:1). Dat maakt de identificatie van de doorboorde als een koninklijke figuur (bijv. Duguid, 'Messianic Themes', 275–276) problematisch.

In het tweede deel van het boek wordt hetzelfde uitgedrukt, maar dan met een andere titel. Wanneer de laatste slag om Jeruzalem is beëindigd, zal JHWH 'koning worden over de hele aarde' (14:9). Het woord *haʾāreṣ* moet hier inderdaad als 'de aarde' geïnterpreteerd worden, zoals duidelijk wordt door de verwijzing naar de 'volkeren' en vervolgens 'de geslachten van de aarde' in vers 16–17 die 'de koning, JHWH van de hemelse machten' zullen vereren.

Conclusie

Als het gaat over het koningschap in oud-Israël, schrijft Peter Machinist hoe aan de ene kant de instelling ervan een centrale plaats inneemt in de geschiedenis en hoe er aan de andere kant sprake is van ambivalentie over de positie die het inneemt en wat het heeft opgeleverd. Hij illustreert dat aan de hand van het boek van de profeet Hosea.[8]

Je zou iets vergelijkbaars kunnen zeggen over de profeet Zacharia. Ook in dit boek wijzen uiteenlopende factoren op een zekere terughoudendheid wat betreft het koningschap: de hogepriester die verantwoordelijkheden overneemt die vroeger bij de koning hoorden (Zach. 3); de gouverneur in dienst van het Perzische rijk in de rol van tempelbouwer (Zach. 4); en het ontbreken van het woord *koning* in het portret van de messiaanse figuur (Zach. 6), gevolgd door een ideaalbeeld van een nieuwe samenleving zonder koning (Zach. 7–8). Eenzelfde terughoudendheid valt aan te wijzen in het negatieve gebruik — behoudens één uitzondering — van beeldspraak met herders (Zach. 10–13); en ten slotte de late introductie (Zach. 12–13) van het huis van David, en in de beschrijving van de rol van het

[8] P. Machinist, 'Hosea and the Ambiguity of Kingship in Ancient Israel', in: J.T. Strong en S.S. Tuell (red.), *Constituting the Community: Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride, Jr.*, Winona Lake 2005, 153–181.

huis van David als aan de ene kant uniek en aan de andere kant gedeeld met andere groepen binnen het volk van God.

3 De identeit van de koning in Zacharia 9:9

In het tweede deel van dit hoofdstuk richt ik de aandacht op de koning in Zacharia 9:9. De meeste geleerden zijn het erover eens dat het hier om een menselijke koning gaat. Ik wil de stelling verdedigen dat het de bedoeling van de profeet is dat zijn toehoorders deze koning identificeren met JHWH zelf.[9] Mijn argumentatie voor deze stelling is cumulatief van aard: bij elkaar opgeteld zijn er drie sleutelmomenten in het boek Zacharia aan te wijzen die samen de conclusie rechtvaardigen dat de genoemde koning JHWH zelf is.

Eerste hint: wat voorafgaat aan Zacharia 9:9

We beginnen met nog eens wat preciezer te kijken naar het gedeelte dat voorafgaat aan de profetie van de aankomst van de koning van Jeruzalem. De verbinding tussen 9:1–8 en 9:9–17 is nauwer dan wel wordt gedacht. Een van de meest opvallende punten in 9:1–8 is het grote aantal plaatsnamen. Wie vertrouwd is met de geografie van Palestina kan een bepaalde orde in die namen ontdekken: de beweging begint in het Noorden (Chadrach) en het eindigt in het Zuiden (Juda). Voor dit tekstgedeelte worden uiteenlopende interpretaties voorgesteld.

Een van de naar mijn oordeel meer vruchtbare benaderingen leest deze verzen tegen de achtergrond van verslagen van mili-

9 Een van de weinigen die deze identificatie voorstaan is Becker: 'Naar mijn mening verschijnt in Zach. 9:9v Jahweh in het gewaad van de aardse koning. Dus het koningschap wordt niet overgedragen op het volk, maar op Jahweh'; J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament* (SBS, 83), Stuttgart 1977, 67–68.

taire campagnes van Assyrische of Babylonische koningen. Deze benadering biedt een bevredigende verklaring voor het noemen van de plaatsnamen, de beweging van Noord naar Zuid en voor de woorden 'Ik zal de wacht betrekken en mijn land beschermen' aan het eind van het gedeelte. Het is mogelijk dat een heel specifiek moment uit de geschiedenis model heeft gestaan voor Zacharia 9:1–8: de meeste plaatsnamen passen in de beschrijvingen van de militaire ondernemingen van Sargon II (721–705), ook al is het moeilijk ze allemaal een plaats te geven in één specifieke militaire campagne.[10]

Zacharia 9:1–8 heeft de vorm van een imitatie van het verslag van een militaire campagne en komt op het allerlaatste moment met een verrassing. JHWH wordt geportretteerd als een koning die oprukt naar het Zuiden van Palestina. Het publiek verwacht weer een aanval op Jeruzalem, en het spreken over een kamp opzetten klinkt onheilspellend. De koning zet inderdaad een kamp op, maar in dit geval niet om Jeruzalem aan te vallen, maar om zijn huis in de stad te beschermen.

Onmiddellijk na deze verrassende ontknoping volgt de oproep aan Sion/Jeruzalem hun nieuwe koning toe te juichen wanneer hij aankomt in de stad. Stel dat 9:1–8 een verslag van een campagne van een gewone koning was geweest. Dan lag het voor de hand een nauwe verbinding te zien tussen de koning die een veldtocht richting Jeruzalem leidt en de koning die in Jeruzalem zijn intocht maakt. Als we doorlezen na 9:1–8 gebeurt er eigenlijk weinig meer dan dat het perspectief wijzigt. Vanaf 9:9 kijken we van binnen de muren van Jeruzalem zelf naar de komst van de koning.

---

[10] A. Malamat, 'The Historical Setting of Two Biblical Prophecies on the Nations', *IEJ* 1 (1950–1951), 149–159 (149–154), opnieuw gepubliceerd in A. Malamat, *History of Biblical Israel* (CHANE, 7), Leiden 2001, 370–374. Vgl. W.W. Hallo, W.K. Simpson, *The Ancient Near East: A History*, Fort Worth 1998, 135, wat weer teruggaat op W.W. Hallo, 'From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries', *BA* 23.2 (1960), 33–61 (53–55).

Het blijkt dat de komst van deze koning niet iets is om bang van te worden, maar om je over te verheugen: hij komt niet om de stad aan te vallen maar om die te beschermen en te verdedigen.

In het geval van 9:1–8 is de koning die de militaire campagne leidt niet een gewone koning, maar God. Dat is echter geen reden om de verbinding tussen 9:1–8 en wat volgt door te snijden. Het is mogelijk dat we iets moeten overwegen wat in het geval van een aanval op Jeruzalem door een gewone koning heel normaal zou zijn: de leider van de militaire campagne naar het Zuiden en de koning die in Jeruzalem aankomt zijn een en dezelfde persoon.

Wat daartegen zou kunnen pleiten, is dat de koning in de derde persoon wordt aangeduid ('hij'), terwijl JHWH in het onmiddellijk voorafgaande gedeelte handelend optreedt in de eerste persoon ('ik'), en dan opnieuw in de eerste persoon wordt aangeduid in het begin van vers 10. Dit gegeven vormt echter geen onoverkomelijk bezwaar tegen mijn interpretatie. Zo'n overgang van 'ik' naar 'hij' komt moderne lezers wellicht wat vreemd over. Een zorgvuldige lezing van Zacharia 9 maakt echter duidelijk dat dit een kenmerk is van het hoofdstuk in zijn geheel. En dat is dan weer een aanwijzing voor de nauwe verbinding tussen 9:1–8 en 9:9–17.

Meer dan eens (zie figuur 2.1) vinden we in dit hoofdstuk een wisseling van derde naar eerste persoon en terug, soms zelfs voor de duur van niet meer dan een of twee korte zinnen. Zacharia 9:1–8 begint met een gedeelte in de derde persoon, dan volgt een gedeelte in de eerste persoon in vers 6b, dat kort onderbroken wordt door een gedeelte in de derde persoon in vers 7b, om in vers 8 terug te keren tot de eerste persoon. In al deze verzen speelt slechts één persoon de hoofdrol: JHWH. Dat laat zien dat een wisseling van derde naar eerste persoon in Zacharia 9 niet noodzakelijk betekent dat er een ander personage wordt opgevoerd.

Zacharia 9	'Hij'	'Jij'	'Ik'
1–6a	JHWH		
6b-7a			JHWH
7b	'onze God'		
8			JHWH
9	de koning	Sion/Jeruzalem	
10a			JHWH
10b	de koning		
11–12		stad/inwoners	JHWH
13			JHWH
14–17	JHWH		

Figuur 2.1.: 'Hij' en 'ik' verwijzend naar JHWH in Zacharia 9

Op dezelfde manier wordt het gedeelte in de derde persoon dat begint in vers 9 onderbroken door een gedeelte in de eerste persoon in vers 10.[11] In vers 10b zijn we weer terug bij een derde persoon, en vervolgens hebben we in de verzen 11–13 opnieuw een eerste persoon, en het hoofdstuk eindigt in de verzen 14–17 met een gedeelte in de derde persoon. Wat in deze verzen opvalt, is dat de koning geen enkele keer het voorwerp is van een handeling waarvan God het onderwerp is.

[11] Tenminste in de Masoretische tekst: de Griekse en Syrische vertaling hebben in het begin van vers 10 een derde persoon, dus daar is er niet sprake van een onderbreking.

Tweede hint: Zacharia 9:9 en 14:9

De tweede aanwijzing voor de uitleg dat de koning in Zacharia 9:9 geïdentificeerd moet worden als JHWH zelf, is te vinden wanneer we het vers lezen in verband met het slot van het boek. Zacharia biedt de beschrijving van wat je 'de eindfase van de strijd' zou kunnen noemen. De volkeren worden bij elkaar gebracht (door JHWH) om tegen Jeruzalem te vechten. Er zijn veel slachtoffers en de details zijn huiveringwekkend. Opeens is er dan het moment dat JHWH Jeruzalem te hulp komt. De strijd neemt kosmische proporties aan, het landschap krijgt een facelift, en er treedt een klimaatverandering op die zich nog nooit eerder heeft voorgedaan. Op die manier wordt het einde van de wereld zoals wij die kennen gemarkeerd.

Middenin de beschrijving van deze strijd lezen we: 'de HEER zal koning worden over de hele aarde' (Zach. 14:9). Met de stijlfiguur van een inclusie worden zo de hoofdstukken 9–14 aan elkaar verbonden. De gedeelten aan het begin en eind hebben diverse elementen gemeenschappelijk: strijd, Jeruzalem, JHWH die de stad verdedigt, de koning. Ook het element van wereldheerschappij maakt deel uit van deze literaire structuur. Van de koning van Jeruzalem in Zacharia 9:9 werd al gezegd dat hij wereldwijd zou heersen: 'Zijn heerschappij strekt zich uit van zee tot zee, van de Rivier tot de einden der aarde.'

Sommigen zien deze inclusie als een aanwijzing dat er sprake is van een vorm van contrast of van ontwikkeling: het begint met de koning van Jeruzalem en eindigt met JHWH als de koning van de hele aarde, zonder dat er nog een menselijke koning genoemd wordt. Dat klopt, als het in Zacharia 9:9 om een menselijke koning gaat. Als JHWH zelf echter de koning in 9:9 is, is er geen sprake van een contrast of ontwikkeling, maar eerder van continuïteit: de koning die van ver komt en Jeruzalem verdedigt, blijkt de koning van heel de aarde.

Derde hint: Zacharia 9:9 en 2:10

De derde aanwijzing voor JHWH als de koning in Zacharia 9:9 is te vinden wanneer dit vers gelezen wordt tegen de achtergrond van een gedeelte uit het eerste deel van het boek. Het eerste deel van Zacharia 9:9 bevat drie elementen: (a) een oproep om te juichen; (b) een stad die wordt aangesproken in de tweede persoon; en (c) de aankondiging van de komst van een belangrijk personage.

In Zacharia 2 is een opmerkelijke parallel te vinden met dezelfde drie elementen, ook al verschilt de manier waarop dit onder woorden wordt gebracht. In beide verzen wordt de stad opgeroepen om te juichen ter gelegenheid van de komst van een belangrijke persoon.

> Juich, Sion, Jeruzalem, schreeuw het uit van vreugde! Je koning is in aantocht [...] (9:9)

> Jubel, Sion, en verheug je, want ik kom in jouw midden wonen — spreekt de HEER. (2:10[14])

Wie op de details let, ziet dat de persoon die komt in uiteenlopende bewoordingen wordt aangeduid. In Zacharia 2 gaat het om 'de Heer' en in Zacharia 9 om 'de koning van Jeruzalem'. De elementen die in 2:10[14] worden gebruikt om de komst en het wonen van God te midden van zijn volk te omschrijven keren in 9:9 terug, alleen nu voor de beschrijving van de komst van de koning van Jeruzalem. Beide passages zijn uniek binnen het boek Zacharia, want de combinatie komt zo verder niet in het boek voor. Dit dringt de lezer tot de conclusie dat de parallel niet op toeval berust. Opnieuw een reden dus om de mogelijkheid serieus te overwegen dat de koning van Jeruzalem in 9:9 niemand minder is dan JHWH zelf.

De oudtestamenticus Terry Collins heeft het onderzoek naar de relatie tussen 9:9 en 2:10[14] verbreed door beide verzen te ontleden tegen de achtergrond van vergelijkbare passages in andere

delen van het Oude Testament. Volgens hem is het gebruik van zeven elementen kenmerkend voor beide passages:[12]

(a) een gebiedende wijs, die de verwachte reactie weergeeft
(b) een aangesproken persoon
(c) het tussenvoegsel *hinnē* ('zie!')
(d) omschrijving van de identiteit van een persoon in aantocht
(e) het werkwoord *bō* ('komen')
(f) omschrijving van de wijze van komen
(g) de gevolgen van de komst

Volgens Collins zijn deze zeven elementen kenmerkend voor de literaire figuur die wordt gebruikt bij een 'profetische proclamatie van de komst van de Heer'.[13] Alle zeven elementen zijn aanwezig in Zacharia 9:9–10. Collins schrijft:[14]

> 'Tot zover heeft Zach. 9:9 de typische vorm van een profetische proclamatie van de komst van de Heer. Als gevolg daarvan dringt de vorm de lezer die vertrouwd is met deze conventie tot de conclusie dat degene die in aantocht is niemand minder is dan God zelf. Deze verwachting wordt versterkt door de onmiddellijke context van de godsspraak die een verwijzing bevat naar de Goddelijke Strijder in 9:8.'

Vervolgens laat hij zien dat ook de laatste twee elementen aanwezig zijn: de wijze van komen in 9:6b en de gevolgen van

[12] T. Collins, 'The Literary Contexts of Zechariah 9:9', in: C. Tuckett (red.), *The Book of Zechariah and Its Influence*, Aldershot 2003, 29–40 (35). De drie elementen in mijn analyse vallen onder zijn elementen 1–5.

[13] Collins, 'Literary Contexts', 37. De belangrijkste voorbeelden zijn ('Literary Contexts', 35) Jes. 35:4; 30:27; 49:9–11; 62:11; Sef. 3:14–17; Zach. 2:10, en daarnaast (40 n. 16) Jes. 30:2; 52:7–10; 60:1–3.

[14] Collins, 'Literary Contexts', 37.

de komst in 9:10. Uiteindelijk schrikt Collins toch terug voor de conclusie dat 9:9–10 gaat over de komst van de Heer. De verwachting die door de literaire vorm wordt opgeroepen, wordt zijns inziens door de inhoud gefrustreerd.

De tweede helft van Zacharia 9:9 stuurt ons in een totaal andere richting, wanneer verteld wordt dat de koning zachtmoedig en nederig zal zijn en aan komt rijden op een ezel. Het opvoeren van een menselijke koning breekt de verwachting die in de eerste regel gewekt wordt af. Naar het oordeel van Collins ondermijnt de inhoud van element (f), de wijze van komen, de literaire vorm van de proclamatie van de komst van de Heer. De mogelijkheid dat God kan worden voorgesteld als iemand die 'nederig komt aanrijden op een ezel' wordt bij voorbaat uitgesloten.

Toegegeven, het zou een gedurfde voorstelling van de komst van JHWH zijn. Maar als we de gegevens nog eens op een rij zetten, wordt het beeld anders. Alle zeven elementen van de literaire vorm zijn aanwezig. Eén van de elementen is ongebruikelijk, misschien wel hoogst ongebruikelijk. In zo'n geval zou zeker ook overwogen moeten worden of er niet iets anders ondermijnd wordt: niet de literaire vorm, maar de grenzen van ons voorstellingsvermogen over hoe JHWH in deze wereld aanwezig wil zijn. En dat des te meer, wanneer er — zoals ik heb betoogd — andere aanwijzingen zijn voor de goddelijke identiteit van de koning van Jeruzalem in Zacharia 9:9.

4 Conclusie

In het eerste deel van dit hoofdstuk heb ik de aandacht gevestigd op een aantal details uit het boek Zacharia die een zekere mate van terughoudendheid laten zien als het gaat om het koningschap. Er lijkt één uitzondering te zijn op deze regel van de ambivalentie ten opzichte van de koning. Die is te vinden in het portret van de aankomst van de koning van Jeruzalem in Zacharia 9. Hij is in meerdere opzichten geen gewone koning.

Ik heb de stelling verdedigd dat Zacharia zijn publiek wil doen geloven dat die koning niemand minder is dan JHWH zelf. Deze interpretatie van Zacharia 9:9 is gebaseerd op waarnemingen van de verbinding van dit vers met drie andere gedeelten in het boek. Zacharia 9:1–8 biedt een voorstelling van JHWH als een koning op een militaire campagne op weg naar het Zuiden, met als eindbestemming Jeruzalem, de stad waarvan in het volgende vers de koning aankomt (9:9). Onderdeel van de inclusie van Zacharia 9:9 en 14:9 is het aspect van wereldheerschappij door een koning die in 14:9 duidelijk wordt voorgesteld als JHWH. De vorm van Zacharia 9:9 nodigt uit tot een vergelijking met een gedeelte uit het eerste deel van het boek (2:14[10]) met dezelfde elementen, waarin de terugkeer wordt verkondigd van JHWH om in Jeruzalem te wonen.

3. Zacharia: Een nieuwe generatie, een nieuw begin

1 Historische setting van het boek Zacharia

De aanwezigheid van dateringsformules in het boek Zacharia (1:1, 7; 7:1) maakt het mogelijk verschillende delen van het boek te verankeren in de geschiedenis van Israël en van de wereld. Grote delen van het boek zijn gedateerd aan de hand van verschillende momenten in de beginjaren van het bewind van Darius (522–486 v. Chr.), de derde koning van het Perzische rijk (ca. 550–330 v. Chr.). Anders dan de meeste andere profetische boeken weerspiegelen deze dateringsformules de heel andere politieke situatie van na de ballingschap: omdat in Jeruzalem een koning ontbreekt, vormt een buitenlandse koning het referentiekader voor de geschiedenis van het volk van God.

Bronnen voor deze periode zijn onder andere de Bijbelboeken Ezra en Haggai. Cyrus (559–530) had onderworpen volken, waaronder de Joodse ballingen, toegestaan naar hun land van herkomst terug te keren en hun heiligdommen te herbouwen (Ezra 1:1–4; 6:1–5; vgl. de zogenaamde Cyrus-cilinder [*ANET* 315–316; *COS* 2.124]). Zo keerde een aantal ballingen uit het voormalige koninkrijk Juda, maar lang niet allemaal, in enkele golven (in 539, vervolgens in de beginjaren van Darius en ook veel later, rond 458) terug naar Jeruzalem en naar wat inmiddels Jehud heet, een provincie van de Perzische satrapie die Babylonië en het gebied aan de overkant van de Rivier (het gebied ten westen van de rivier de Eufraat) omvat.

Een eerdere poging om de tempel te herbouwen was tot stilstand gekomen, maar in het jaar 520 werd het herbouwproject weer opgepakt. Ook bij deze tweede poging kampten de teruggekeerde ballingen met een aantal moeilijkheden, zowel door druk van buitenaf (Ezra 4:1–5, 24) als door gebrek aan prioriteit bij de inwoners van Jeruzalem (Hag. 1:2–4), maar het project werd voltooid in het jaar 515 (Ezra 6:15). De acht visioenen in het eerste deel van het boek Zacharia zijn gedateerd op 15 februari 519 (Zach. 1:7), bijna twee maanden na de herstart van de herbouw van de tempel op 18 december 520 (Hag. 2:10, 18). In deze visioenen komen twee historische personen voor: de hogepriester Jozua (hoofdstuk 3 en 6) en Zerubbabel, de gouverneur (hoofdstuk 4). Beiden worden in het boek Ezra genoemd als leiders van het tempelbouwproject, gesteund door de profeten Haggai en Zacharia (Ezra 5:1–2).

De twee ‘opdrachten’, die het merendeel van het tweede deel van het boek beslaan (9–11 en 12–14, elk ingeleid door het woord **מַשָּׂא**, ‘opdracht’, traditioneel vertaald door ‘last’), hebben een duidelijk andere stijl en bevatten geen details waarmee we ze met enige zekerheid kunnen situeren in wat bekend is van de geschiedenis van het volk Israël. Er zijn echter onmiskenbare thematische verbanden tussen deze opdrachten en de visioenen (zie hieronder). In recent onderzoek valt een trend waar te nemen deze twee opdrachten te dateren in een tijd die relatief dicht staat bij de data in het eerste paneel van het boek en niet — zoals in eerder onderzoek gebruikelijk was — pas honderden jaren later (of, zoals ook wel is betoogd, in de tijd vóór de ballingschap).

2 Inhoud en structuur van het boek

Het boek Zacharia wordt doorgaans in tweeën verdeeld: hoofdstuk 1–8 en 9–14. Volgens deze indeling bevat het eerste deel van het boek, gesitueerd in de beginjaren van Darius, verslagen van

1:1–6	EEN NIEUWE GENERATIE, EEN NIEUW BEGIN		7–8
1:7–6:15	*JHWH van de hemelse machten is Heer van de hele aarde*	*De strijd is van de HEER, de koning over de hele aarde*	9–14
	Acht visioenen	**Twee opdrachten**	
1:7–2:17	'Jubel, Sion, en verheug je, want ik kom in jouw midden wonen.' (2:14)	'Juich, Sion, Jeruzalem, schreeuw het uit van vreugde! Je koning is in aantocht.' (9:9)	9
3	Leiderschap (1) priesters	Leiderschap (1) herders	10–11
4	Leiderschap (2) gouverneur	Leiderschap (2) huis van David	12
5	Oordeel en reiniging	Reiniging en oordeel	13
6	'De Heer van de hele aarde' en de toekomstige vorst	'JHWH zal koning worden over de hele aarde'	14

Figuur 3.1.: De twee panelen van het tweeluik in het boek Zacharia

acht visioenen (1:7–6:15), ingeklemd tussen twee gedeelten (1:1–6; 7–8), die gaan over de overgang van de eerdere ervaring van het leven onder Gods toorn naar een beloofde toekomst van leven onder Gods zegen. Het tweede deel, waarvan de (oorspronkelijke) historische achtergrond zich lastiger laat vaststellen, beschrijft het wel en wee van de (kortstondig) verenigde stammen van Israel.

De nauwe thematische overeenkomst tussen 1:1–6 en 7–8 kan echter ook anders worden opgevat, namelijk door deze passages te zien als inleidingen op de twee panelen van een tweeluik (hoofdstuk 1–6 en 7–14) en niet als de twee zijden van een sandwich. De opvallende inhoudelijke overeenkomst tussen 2:14 en 9:9 wijst eveneens op een dergelijk opvatting van de structuur van het boek. We kunnen het boek Zacharia dus indelen zoals in figuur 3.1.

3 Theologie van het boek

Een nieuwe generatie, een nieuw begin

De openingsdelen van de twee panelen van het boek hebben een gemeenschappelijk thema. Aan het begin (1:1–6) van het eerste paneel wordt de overgang van het leven in ballingschap naar de terugkeer naar Jeruzalem en haar omgeving afgeschilderd als een unieke gelegenheid om een hoofdstuk van de geschiedenis van het volk van God af te sluiten en een nieuwe bladzijde op te slaan. De onwil van de voorgaande generaties om serieus aandacht te besteden aan het profetische woord van JHWH had ertoe geleid dat de toorn van JHWH over hen kwam. Die angstaanjagende ervaring kan iets van het verleden blijven als de huidige generatie haar fysieke terugkeer uit de ballingschap naar Jeruzalem aanvult met een afstemming van het hart op JHWH van de hemelse machten. Hij zal dat met vreugde wederzijds laten zijn.

De inleiding (hoofdstuk 7–8) van het tweede paneel bestrijkt hetzelfde terrein. Ze begint met een vraag aan de profeet over de voortzetting van een liturgische vastenpraktijk (de datum, 'de vijfde maand', suggereert een verband met de gebeurtenissen die het begin van de ballingschap markeren: de vernietiging van de tempel, het paleis en de huizen van Jeruzalem in 586). De mannen die de vraag stellen, moeten tot het einde van het volgende hoofdstuk wachten voordat ze antwoord krijgen op hun vragen.

Aangespoord door JHWH van de hemelse machten maakt de profeet van de gelegenheid gebruik eerst enkele indringende vragen te stellen die verder gaan dan praktische zaken, naar diepere motieven die niet alleen aan de religieuze praktijk, maar ook aan het sociale gedrag ten grondslag liggen. Hij herinnert zijn hoorders opnieuw aan het hartprobleem van de voorgaande generaties dat bleek uit hun weigering serieuze aandacht te besteden aan het profetische woord van JHWH, wat ertoe had geleid dat de toorn van JHWH van de hemelse machten over hen kwam.

Die vroegere ervaring met JHWH's toorn wordt geplaatst tegenover een aanlokkelijk beeld van een heel andere, altijd vurige relatie tussen JHWH en zijn volk in de toekomst, vol zegeningen die hun voorstelling te boven gaan. In die omstandigheden wordt het vasten (het onderwerp van de oorspronkelijke vraag) vervangen door 'blijde feestdagen vol vreugde en vrolijkheid' (8:19). Het cruciale punt dat verschil zal maken tussen toorn en zegen, is het luisteren naar het profetische woord van JHWH en gedrag dat een gedeelde passie voor 'vrede en waarheid' laat zien (8:19).

JHWH van de hemelse machten is Heer van de hele aarde (de acht visioenen)

De voorkeurtitel van Zacharia voor God is 'JHWH van de hemelse machten' (HSV: 'de HEERE van de legermachten'). Deze observatie is niet alleen in statistische zin bedoeld, het vormt tegelijk een treffende samenvatting van een notie die in het hele boek aanwe-

zig is. Deze naam wekt vertrouwen, iets wat vooral nodig is als je te maken hebt met onoverwinnelijke oude vijanden (2:1–4), overweldigende tegenstand (4:6–7) of een wanhopige gevechtssituatie (9:14–17; 14:3–5). JHWH heeft het voor het zeggen, hij regeert de wereld.

De gedachte achter de naam *JHWH van de hemelse machten* komt bijzonder krachtig tot uitdrukking in de acht visioenen in het eerste paneel van het boek. Een nadere beschouwing van het eerste en het laatste visioen stelt de lezer in staat binnen de hemelse machten van JHWH verschillende regimenten te onderscheiden. In het eerste visioen ziet de profeet een verkenningseenheid, bestaande uit ruiters die terugkeren en zich melden bij hun commandant (1:10–11). Hun verslag wordt samengevat door de woorden 'Overal is het vredig en stil' (1:11). De engel aan wie zij verslag uitbrengen, wordt dan de gids van de profeet in de vreemde wereld van de visioenen (de drie aanduidingen 'de man die tussen de mirtenstruiken stond', 'de engel van de HEER' en 'de engel die met mij sprak' in 1:8–14 zijn waarschijnlijk verschillende manieren om naar een en dezelfde persoon te verwijzen).

In het achtste visioen ziet de profeet een ander regiment klaarstaan om uitgezonden te worden. De vier door paarden getrokken wagens in dit visioen worden geïdentificeerd als 'de vier winden van de hemel, die uitrijden nadat ze hun opwachting hebben gemaakt bij de Heer van de hele aarde' (6:5). De gidsengel richt de aandacht van de profeet op een van hen in het bijzonder, de wagen die naar het noorden uitrijdt. Het land van het Noorden is al in een eerder visioen genoemd. Daar verwijst het naar het gebied waar de uitvoerders van Gods oordeel zich bevinden en het verbannen volk is zojuist dringend opgeroepen daarvandaan weg te vluchten (2:10–11; het lijkt erop dat de drie personen die in 6:10 worden genoemd aan die oproep gehoor hadden gegeven).

De laatste woorden van de gidsengel duiden erop dat de wagen niet alleen verkenningsmissies uitvoert (6:7), maar dat er bij

een eerdere gelegenheid ook actie werd ondernomen: zij 'zullen ervoor zorgen dat mijn woede daar tot bedaren komt' (6:8; wat waarschijnlijk verwijst naar de voltrekking van JHWH's toorn tegen Babylon, 2:4).

Deze focus op verschillende regimenten in de hemelse machten onder aanvoering van JHWH in het eerste en laatste visioen zorgt voor een dramatische envelop-structuur of *inclusio* die de verslagen van de visioenen bijeenhoudt. Het maakt op ondubbelzinnige wijze de soevereiniteit van JHWH over de wereld duidelijk. JHWH van de hemelse machten draagt terecht in het achtste en laatste visioen (6:5) — en ook al in het vijfde visioen (4:14) — de titel *Heer* [‰דון] *van de hele aarde*.

De vermelding van de titel aan het einde van het vijfde visioen, *de Heer van de hele aarde* (Zach. 4), geeft het verband aan tussen de wereldwijde omvang van de soevereiniteit van JHWH en zijn speciale belangstelling en zorg voor de gemeenschap van één bepaald volk en hun woongebied. Een kandelaar die direct wordt gevoed door twee olijfbomen aan zijn rechter- en linkerkant (waarmee de normale noodzaak van de verzorging van een kandelaar door mensenhanden wordt omzeild), geeft een illustratie van JHWH's directe betrokkenheid op het werk van de herbouw van de tempel (4:6). JHWH van de hemelse machten belooft zijn geest te zenden, in tegenstelling tot (menselijke) kracht of macht. Hij zal in staat zijn elke mogelijke tegenstand die de herbouw van de tempel zou kunnen frustreren (4:7) te trotseren. En dus is de voltooiing daarvan gegarandeerd (4:9).

Tegen het einde van het verslag van het visioen worden de twee olijfbomen geïdentificeerd als 'de twee gezalfden, die naast de Heer van de hele aarde staan' (4:14; HSV voegt daar in een voetnoot aan toe: 'Letterlijk: zonen van de olie.'). Het vaststellen van de exacte identiteit van deze twee personen is ontzettend moeilijk. Ze worden 'zonen van de olie' genoemd (בְּנֵי־הַיִּצְהָר), wat de gebruikelijke vertaling *de gezalfden* lijkt uit te sluiten. Het gebruik

van het werkwoord עָמַד ('staan') in combinatie met het voorzetsel עַל ('bij') wijst op een hemelse raad als setting, waar de 'zonen van de olie' behoren tot de dienaren van de Heer van de hele aarde, waardoor ze zouden behoren tot een van de regimenten onder het bevel van JHWH van de hemelse machten.

De aanwezigheid van JHWH van de hemelse machten op aarde zal zich opnieuw concentreren in één bepaalde stad: Jeruzalem. Decennia eerder had de profeet Ezechiël beschreven hoe de glorie van JHWH de stad verliet (Ez. 11:23) toen JHWH zijn oordeel erover had uitgevoerd en de bevolking in ballingschap was gegaan. Nu draagt de gidsengel Zacharia op JHWH's besluit te verkondigen (1:16): 'Daarom — zegt de HEER — keer ik vol erbarmen terug naar Jeruzalem. Mijn huis zal er worden herbouwd — spreekt de HEER van de hemelse machten — en met het meetlint in de hand zal een begin worden gemaakt met de wederopbouw van de stad.'

De belofte omvat twee nauw met elkaar verbonden zaken: de terugkeer van JHWH en de herbouw van de stad. Het derde visioen laat gedetailleerder zien hoe beide zaken ten uitvoer zullen worden gebracht. JHWH's glorie zal het leven in de stad beheersen, terwijl hijzelf tegelijkertijd zal zorgdragen voor de veiligheid van haar ongebruikelijk grote bevolking door rondom de stad een muur van vuur te zijn. Dit maakt een baanbrekend architecturaal ontwerp mogelijk van een stad zonder muren (2:8–9).

Ten slotte wordt JHWH van de hemelse machten vier keer genoemd als de persoon achter de opdracht van een van de sprekers in de visioenen. Het gezag van deze spreker wordt afhankelijk gemaakt van de vervulling van specifieke elementen die in de visioenen zijn afgebeeld: ten eerste de omkering van het lot van hen die het volk van JHWH hebben geplunderd, maar die 'op hun beurt geplunderd worden door degenen die zij hadden geknecht' (2:13), vervolgens het zich aansluiten van vele volken bij het volk van JHWH en het wonen van JHWH bij zijn volk (2:15), dan de voltooiing van de herbouw van de tempel (4:9) en ten slotte de terug-

keer van de ballingen en hun deelname aan de bouw van de tempel onder leiding van de toekomstige vorst die de naam Zemach draagt (6:15; voor deze naam, zie verderop: 'De ambiguïteit van het koningschap'). Degene die de authenticatieformule 'Dan zullen jullie inzien dat de HEER van de hemelse machten mij naar jullie gezonden heeft' uitspreekt, wordt meestal geïdentificeerd als de profeet Zacharia. Gezien de nauwe samenwerking tussen de gidsengel en de hemelse machten van JHWH lijkt het echter waarschijnlijker dat het de opdracht aan deze engel is die waar zal blijken te zijn als deze dingen in vervulling gaan.

De strijd is van de HEER, de koning over de hele aarde (de twee opdrachten)

Het is moeilijker om een doorgaande lijn te ontdekken in de twee 'opdrachten' (zie figuur 3.1) in hoofdstuk 9–14. Een manier om naar deze hoofdstukken te kijken is hoofdstuk 9 te zien als een overzicht, waarvan de algemene strekking vervolgens in de volgende hoofdstukken nader wordt uitgewerkt. Deze manier van lezen houdt rekening met het feit dat de verschillende stadia van de opeenvolging strijd-ingrijpen-heil in 9:9–17, terugkomen in de volgende hoofdstukken en uitlopen op de laatste strijd in het slothoofdstuk. Het lijkt erop dat we in deze hoofdstukken enige lineaire ontwikkeling kunnen traceren, vooral met betrekking tot de verslechterende relaties tussen de herders en hun kudde (een beeld van leiderschap op zowel nationaal als internationaal niveau), zelfs in het geval van een toegewijde herder, en in de aankondiging en vervolgens de uitvoering van het oordeel over een disfunctionele herder.

In het tweede paneel van het boek wordt de lezer een aantal keer geconfronteerd met oorlogsscènes (9:13–15; 10:4–5; 12:1–9; 14:1–5, 12–15). Uiteindelijk zal Jeruzalem weer een veilige woonplaats zijn (14:11), maar alleen na veel strijd, met een aanzienlijk aantal slachtoffers als gevolg. De meest verontrustende details

zijn in de beschrijving van de laatste strijd te vinden, onder andere de verkrachting van de vrouwen van Jeruzalem (14:2).

De wending van de gebeurtenissen, die zal leiden tot het verslaan van de vijanden van Jeruzalem ('de omringende volken', 12:2–3, 9; 14:2), wordt toegeschreven aan een ingrijpen door JHWH (9:14–17; 10:5; 12:4–9; 14:3, 12–15). De timing van deze interventies kan vragen oproepen: in de laatste strijd komt JHWH pas nadat vrouwen zijn verkracht en de halve stad in ballingschap is gegaan (een lager aantal dan het tweederde deel dat het in het vorige hoofdstuk aangekondigde oordeel van JHWH niet zal overleven, 13:8–9).

De strijd zal zwaar zijn, maar uiteindelijk behaalt het volk dat loyaal is aan JHWH de overwinning, wat een duidelijk gevolg zal zijn van het ingrijpen van hun God (12:6). Een verscheidenheid aan beelden wordt gebruikt om de verrassende wending te beschrijven die de zaken uiteindelijk zullen nemen, bijvoorbeeld JHWH die 'de stamhoofden van Juda tot een fakkel in een takkenbos [maakt], tot een vonk in een korenschoof, zodat de vlammen om zich heen grijpen en de omringende volken verzengen' (12:6).

Er zullen maatregelen worden genomen om het huis van David en de inwoners van Jeruzalem hun juiste plaats te laten behouden ten opzichte van wat 'de dorpen van Juda' wordt genoemd (12:7). Tegelijkertijd krijgt het huis van David een leidende rol toebedeeld. Er wordt zelfs gezegd: 'het huis van David zal hen leiden alsof God zelf hen leidde, alsof er een engel van de HEER voor hen uit ging' (12:8). Onmiddellijk na deze prikkelende uitspraak worden het huis van David en de inwoners van Jeruzalem getekend als ontvangers van 'een geest van mededogen en inkeer' (12:10) die hun blik zal richten op de mysterieuze 'doorstokene' en hen zal doen weeklagen over hem in een gezamenlijke ceremonie van een monumentale omvang (12:10–14).

Het heil dat daaruit voortvloeit, betekent uiteindelijk het einde van de wereld zoals de mensen die altijd hebben gekend.

Wanneer de HEER zijn voeten op de Olijfberg plant, wordt dit het epicentrum van een kosmische climax (14:4). Het landschap van Jeruzalem en haar omgeving zal onherkenbaar veranderen en het heelal als geheel zal zodanig worden getransformeerd dat de woorden *dag* en *licht* een nieuwe betekenis krijgen (14:6–7).

De vijandelijke volken zullen een afgrijselijk oordeel ondergaan dat in gruwelijke details wordt beschreven (14:12–13). Opvallend is dat tegelijkertijd de overlevenden van de volken (waarvan Egypte met name wordt genoemd) welkom zijn om het Loofhuttenfeest mee te vieren, onder dreiging met straf in de vorm van het uitblijven van regen voor die volken van de aarde die niet naar Jeruzalem komen 'om de HEER van de hemelse machten als koning te vereren' (14:17).

De inclusiviteit van het exclusieve volk van God

JHWH heeft een exclusieve relatie met een bijzonder volk. In de loop van zijn lange geschiedenis, die enkele eeuwen beslaat, is die relatie door een aantal crises gegaan, maar JHWH is bereid opnieuw een nieuw begin te maken (1:1–6; 7–8). De samenstelling van dit bijzondere volk van God staat echter op het punt een opmerkelijke verandering te ondergaan.

Het derde visioen (2:5–17) introduceert in zijn uitbeelding van het nieuwe Jeruzalem gedurfde vernieuwingen in de ruimtelijke ordening van de stad om de uitdaging van de toenemende bevolkingsaantallen het hoofd te bieden: een stad zonder muren (2:8), beschermd door JHWH zelf, die tegelijkertijd een muur van vuur rondom haar zal zijn en de glorie binnenin haar (2:9). De bevolkingsexplosie wordt veroorzaakt door een instroom van 'vele volken' in wat JHWH in traditionele (en exclusieve) taal 'mijn volk' noemt (2:15; zie het exclusieve 'Juda' en 'Jeruzalem' in het volgende vers).

Een soortgelijk beeld komt naar voren in het antwoord van de volken op de transformatie van de samenleving die plaatsvindt

wanneer Gods plannen werkelijkheid worden voor een gemeenschap die wordt gekenmerkt door het spreken van de waarheid, rechtvaardige rechtspraak en liefdevolle relaties tussen de burgers (8:16, 19). Buitenstaanders uit verschillende volken en met verschillende talen zullen deze eigenschappen opvatten als bewijs van de aanwezigheid van God en zich er sterk toe aangetrokken voelen om mee te doen (8:20–23)

De ambiguïteit van het koningschap

Het instituut van het koningschap domineert het boek Zacharia, zowel door zijn aanwezigheid als door zijn afwezigheid. Het koningschap was een van drie zuilen (samen met land en tempel) waarop de samenleving van het volk Israël sinds de tijd van koning David en Salomo was gebouwd. De drie dateringsformules in het boek (1:1, 7; 7:1) verwijzen allemaal naar een verre en vreemde koning, Darius. Ze vormen een pijnlijke herinnering aan het ontbreken van een koning in Jeruzalem.

In de visioenen komt geen koning voor. In het vierde visioen (3:1–10) ontvangt Jozua de hogepriester verantwoordelijkheden die ooit het voorrecht van de koning waren, mogelijk als voorbereiding op een situatie waarin er geen koning aanwezig is. Zo is in het vijfde visioen niet een koning, maar de tijdelijke gouverneur, Zerubbabel, verantwoordelijk voor de herbouw van de tempel (4:6–10; interessant is dat Zacharia, Haggai en Ezra stilzwijgend voorbijgaan aan de davidische afkomst van Zerubbabel, 1 Kron. 3:17–19).

Alleen in de symbolische handeling waarmee de verslagen van het visioen afsluiten, horen we over iemand 'die de koninklijke waardigheid zal dragen en zal heersen vanaf zijn troon' (6:13). Het verslag vertelt hoe de hogepriester Jozua een koninklijke kroon op zijn hoofd ontvangt. Deze symbolische handeling betekent echter niet dat de hogepriester tot koning wordt gekroond: de kroon moet in de tempel worden neergelegd als

een teken (vgl. 3:8) dat de toekomstige vervulling garandeert van de gedetailleerde belofte met betrekking tot iemand anders: de koninklijke figuur.

Opvallend genoeg krijgt deze vorst niet de titel ‘koning’. Maar hij heeft wel een naam: צֶמַח, Zemach (waarschijnlijk een eigennaam, vergelijkbaar met een Nederlandse naam als ‘Florian’; de betekenis van het verwante zelfstandig naamwoord is ‘vegetatie, groen’, niet ‘tak’ of ‘spruit’!). De naam suggereert dat we de achtergrond van deze beeldspraak in Jeremia 23:1–6 moeten zoeken (en niet in Jes. 11:1–10, waar andere beeldspraak wordt gebruikt). Dat JHWH voorziet in toekomstige groei (צֶמַח) *voor* (לְ) David in Jeremia 23:5 staat in contrast met het uitsterven van het huis van David in zijn huidige vorm. Dat werd in de direct voorafgaande verzen aangekondigd (22:24–30), uitlopend op de woorden: ‘want geen van zijn nakomelingen [זֶרַע] zal ooit op Davids troon zitten en over Juda regeren’ (22:30). De beeldspraak, het gebruik van werkwoordsvormen in de toekomstige tijd en de details die het karakter van zijn regering beschrijven (Zach. 6:12–15), wekken de indruk dat dit een toekomstige modelvorst is (en dus een ‘messiaans’ figuur).

Op de symbolische handeling waarin een koninklijke figuur is gepresenteerd, volgt het profiel van een samenleving die leeft onder de zegen van God (hoofdstukken 7–8) — de opening van het tweede deel van het boek. Tegen die achtergrond zou de verwachting niet onredelijk zijn dat in dat profiel ook een koning zou zijn opgenomen. De blauwdruk laat echter zien dat men zich zo’n samenleving zonder koning kan voorstellen (feitelijk is er wel een koning in deze hoofdstukken: hij staat in de dateringsformule in 7:1, de enige keer in het boek Zacharia dat Darius voorkomt met een titel: מֶלֶךְ, ‘koning’).

Ten slotte arriveert de koning (9:9–10). Op een aantal manieren is hij een wat ongebruikelijke koning: hij rijdt nederig op een ezel, vernietigt het conventionele wapentuig en regeert een rijk

dat de wereld omspant. Maar wie is hij? De lezer die bij het begin van hoofdstuk 9 is begonnen, zal zich afvragen wat de relatie is tussen JHWH, die als een koning op een militaire campagne vanuit het noorden komt aanmarcheren en in Jeruzalem zijn kamp opslaat, zoals getekend in de direct voorafgaande verzen (9:1–8), en de koning die in het volgende vers in Jeruzalem aankomt: zouden zij een en dezelfde persoon kunnen zijn?

Deze identificatie wordt bevestigd door een andere verwijzing naar een wereldomspannend koningschap, met JHWH als koning, in het slothoofdstuk van het boek (14:9). Het belangrijkste bewijsstuk is echter de nauwe overeenkomst tussen 9:9 en een vers op een soortgelijke locatie in het eerste paneel van het boek: Zacharia 2:14. Deze twee verzen bevatten drie gemeenschappelijke elementen: (1) een oproep tot vreugde, (2) gericht aan de stad Sion/Jeruzalem, (3) ter gelegenheid van de aankomst van een bijzonder persoon. Bij zo veel overeenkomsten, wordt de precieze identiteit van degene die aankomt een belangrijke kwestie: in 2:14 is JHWH de persoon die moet worden geëerd, in 9:9 gaat het om de koning van Jeruzalem.

De suggestie van de goddelijke identiteit van de koning in 9:9 zou goed passen bij het ontmoedigende beeld van menselijk leiderschap in de latere hoofdstukken (10–13). Zij worden voorgesteld als disfunctionele herders, wat in schril contrast staat met JHWH's zorg voor zijn kudde (9:16). De laatste keer dat we over herders horen, is als het zwaard van JHWH wordt opgeroepen JHWH's verdiende oordeel (vgl. 11:17) over een tekortschietende herder ten uitvoer te brengen (13:7–9).

In dit verband wordt het huis van David genoemd, ooit in een leidende positie (12:8), maar opmerkelijk genoeg vier keer naast de rest van de bevolking geplaatst (12:7, 10, 12–14; 13:1), waaronder één keer waarin ze samen een reiniging ondergaan (13:1) na de gebeurtenis waarbij het huis van David en de inwoners van Jeruzalem weeklagen om een doorstokene (12:10; helaas zijn er

weinig aanwijzingen om de identiteit van het slachtoffer vast te stellen).

Als Zacharia 9:9 gaat over een koning die Jeruzalem binnenkomt, die JHWH zelf is, dan kan de keuze van Jezus voor juist deze profetie in een episode in de laatste week voor zijn arrestatie, proces en executie een belangrijke rol hebben gespeeld in de ontwikkeling van wat de 'christologie van de goddelijke identiteit' is genoemd (Bauckham, 2009: 172). Door voor zijn intocht in Jeruzalem een rit op een ezel te orkestreren, functioneert Jezus tegelijkertijd als regisseur van en als hoofdpersoon in de enscenering van de vervulling van Zacharia's profetie (alle vier de evangelieschrijvers nemen de gebeurtenis op en Matteüs en Johannes citeren de profetie van Zacharia; Mat. 21:5; Joh. 12:15; vgl. Mar. 11:9; Luc. 19:29–40).

Zoals verdere citaten en toespelingen in de vier evangeliën en andere boeken van het Nieuwe Testament duidelijk maken, speelt Zacharia 9–14 een belangrijke rol bij het duidelijk maken van de betekenis van belangrijke momenten in het publieke leven van Jezus. De gedurfde orkestratie van de profetie van de (in de door mij voorgestelde lezing: mogelijk goddelijke) koning die Jeruzalem binnenrijdt op een ezel, is ongetwijfeld een van de diepzinnigste manieren waarop deze hoofdstukken worden gebruikt, en plaatst Jezus' messiaanse aanspraken in een nog breder perspectief. Zou deze koning van Jeruzalem de koning van de hele aarde kunnen zijn?

Bibliografie

Bauckham, Richard J. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Milton Keynes, UK: Paternoster, 2009.

Boda, Mark J. *Haggai and Zechariah Research: A Bibliographic Survey*. TBS 5. Leiden: Deo, 2003.

———. *Haggai, Zechariah*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

Boda, Mark J. en Michael H. Floyd, red. *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion and Zechariah 9–14*. JSOTS 370. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2003.

———, red. *Tradition in Transition: Haggai and Zechariah 1–8 in the Trajectory of Hebrew Theology*. New York: Continuum, 2008.

Curtis, Byron G. *Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah in Social Location Trajectory Analysis*. AB 25. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

Meyers, Carol L. en Eric M. Meyers. *Haggai, Zechariah 1–8*. ABC 25B. Garden City, NY: Doubleday, 1987.

———. *Zechariah 9–14*. ABC 25C. Garden City, NY: Doubleday, 1993.

O'Kennedy, Danie F. 'The Use of the Epithet יְהוָה צְבָאוֹת in Haggai, Zechariah and Malachi'. *JNSL* 33.1 (2007) 77–99.

Reventlow, Henning. *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*. ATD 25.2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Rose, Wolter H. 'Zacharia'. In: G.W. Lorein en W.H. Rose, *Daniël — Ezra — Haggai — Zacharia — Esther — Nehemia — Maleachi: Zeven bijbelboeken uit de Perzische periode*. De Brug 11. Heerenveen: Groen, 2010, 247–329.

———. 'Zechariah and the Ambiguity of Kingship in Postexilic Israel'. In: I.W. Provan en M.J. Boda, red., *Let us Go up to Zion. Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. VTS 153. Leiden: Brill, 2012, 219–231.

———. *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*. JSOTS 304. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2000.

Williamson, H.G.M. *Studies in Persian Period History and Historiography*. FAT 38. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Wolters, Al. *Zechariah*. HCOT. Leuven: Peeters, 2014.

Woude, Adam S. van der. *Zacharia*. POT. Nijkerk: Callenbach, 1984.

Deel II.

De Hebreeuwse taal

4. Heilige Schrift of Heilige Vertaling?

Predikers van de Schrift en de bijbeltalen

Michael, een studievriend uit Oxford, hoopt volgend jaar [2004] zijn promotiestudie theologie af te ronden. Uiteindelijk wil hij predikant worden. Voordat hij daarmee begint wil hij er eerst een jaar voor uittrekken om zijn kennis van Hebreeuws en Grieks op peil te krijgen. Zijn Grieks mag nog wel wat extra aandacht hebben, en aan Hebreeuws heeft hij nog nooit wat gedaan. Na meer dan tien jaar studie nog een jaar extra studie van de talen, is dat niet een beetje te veel van het goede? Michael zelf vindt van niet: hij zal zijn leven lang intensief met de Bijbel bezig zijn, en dan is een jaar extra studie van de talen zeker de moeite waard, zegt hij.

In de studie theologie die Michael gedaan had, was Hebreeuws geen verplicht vak. Een student kan kiezen uit Grieks of Hebreeuws, en om de een of andere reden kiezen de meeste studenten Grieks. Bij andere theologiefaculteiten en predikantenopleidingen is Grieks verplicht en Hebreeuws een keuzevak. Daarnaast zijn er instellingen die elke student verplichten zowel Hebreeuws als Grieks te studeren.

De Theologische Universiteit in Kampen hoort bij de laatste groep. Zou het niet goed zijn wanneer ook in Kampen de verplichting beide bijbeltalen te studeren verdwijnt? De voordelen van zo'n beslissing zijn duidelijk. Het studieprogramma zou korter kunnen worden, en de kans is groot dat er meer mensen aan de studie zouden beginnen. En is het met zoveel moderne vertalingen en commentaren nog echt wel nodig dat iedere prediker

de Bijbeltalen kent? Het antwoord op de vraag of de verplichting van de bijbeltalen zou moeten verdwijnen is complex. In het eerste deel van dit artikel maak ik eerst een aantal korte opmerkingen over de plaats van de Bijbel in het christelijke leven. In het tweede deel poneer ik een stelling als antwoord op de vraag en onderbouw ik die stelling met argumenten. In het derde deel stel ik een aantal kansen en uitdagingen aan de orde. Elk van de delen begint met een of meer citaten van Luther. Ik herinnerde me vaag dat hij een aantal prikkelende uitspraken over de bijbeltalen had gedaan,[1] maar bij nadere bestudering werd ik verrast door de relevantie van zijn opmerkingen ook voor christenen in een heel andere tijd.

1 De Bijbel, het Evangelie en de talen

> Zo lief als ons het Evangelie is, laten we met zoveel ijver de wacht houden bij de talen. [...] Dit is zeker: waar de talen niet blijven, zal uiteindelijk het Evangelie ten onder gaan.
> - Luther[2]

(1) *Elke generatie christenen moet zelf weer terug naar de bron.* Wij vinden het misschien moeilijk voor te stellen dat het voortbestaan van het Evangelie op zo'n manier in het geding is als de woorden van Luther suggereren. We moeten niet vergeten dat Luther een waarneming doet van een proces dat zich over een groot aantal eeuwen uitstrekt, maar dat ergens een begin heeft. Daarnaast hebben de bijbeltalen in Luthers eigen leven een grote rol gespeeld bij zijn ontdekking van het Evangelie: hij schrijft

[1] Vooral in Martin Luther, "An die Ratherren aller Städte deutsches Lands, das sie Christliche schulen aufrichten und halten sollen" [1524], *Werke* [WA], 15, 27–53; en "Von Anbeten des Sakraments des heiligen Leichnams Christi" [1523], *Werke* [WA], 11, 431–456.

[2] "Ratherren", 37–38.

zijn bevrijding toe aan de zekerheid die de talen hem hadden gegeven toen hij het Evangelie ging begrijpen.[3]

Wat we op zijn minst kunnen leren van de waarschuwende woorden van Luther is het belang van grondige studie van de Bijbel, als verantwoordelijkheid van elke nieuwe generatie christenen. Een nieuwe generatie kan veel leren van vorige generaties, maar zal toch zelf weer terug moeten naar de bron. Als het goed is, is dat ook iets wat de ene generatie aan de andere doorgeeft.

(2) *De bron van het christelijk geloof is Jezus Christus zoals hij in de Schrift voor ons komt te staan.* In het christelijke leven draait alles om wat God gedaan heeft in de persoon van Jezus Christus. God heeft de beschrijving van dat beslissende moment in de geschiedenis zelf geredigeerd en in de Bijbel neemt hij het woord om te laten zien welke plaats Jezus Christus inneemt in zijn plan voor de mensheid. De Bijbel geeft een uniek en absoluut onmisbaar perspectief op de geschiedenis van deze wereld, de mensheid, en de plaats van Jezus Christus in die geschiedenis.

Er zijn telkens weer concurrenten die de Bijbel van die ongedeelde eerste plaats willen verdringen. Voor sommigen is het de wetenschap of de menselijke rede, voor anderen is het de persoonlijke ervaring.[4] Maar wanneer de wetenschap of de menselijke rede zich boven alle tegenspraak verheft, zal ze ons niet verder

[3] Voor een biografische schets van Luther vanuit het perspectief van studie van de bijbel, zie het hoofdstuk "Sacred Study: Martin Luther and the External Word", in John Piper, *The Legacy of Sovereign Joy. God's Triumphant Grace in the Lives of Augustine, Luther, and Calvin* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 77–111.

[4] Kennis van de talen 'zal ons de mogelijkheid bieden redenen te hebben voor wat we geloven en prediken, zonder onze toevlucht te hoeven nemen tot het pausdom van de wetenschap of het pausdom van de persoonlijke ervaring', Scott J. Hafemann, "Why Use Biblical Languages in Preaching?", *SBJT* 3 (1999), 88 https://equip.sbts.edu/publications/journals/journal-of-theology/sbjt-32-summer-1999

brengen dan een plastic Jezus, niet de Jezus van vlees en bloed zoals hij voor ons komt te staan in de prediking van de apostelen. En als ik mijn persoonlijke ervaring van Jezus niet toets aan het portret dat de Bijbel van hem geeft, dan kom ik vroeg of laat uit bij een eendimensionale Jezus die het niet haalt bij de echte Jezus.

2 Predikers van het geloof en predikers van de Schrift

> Een eenvoudige prediker (dat is waar) heeft in een vertaling de beschikking over zo veel duidelijke uitspraken en teksten dat hij in staat is Christus te begrijpen, te leren, heilig te leven en voor anderen te prediken. Maar om de Schrift uit te leggen en doorlopend te behandelen en om te strijden tegen de dwalenden die zich op de Schrift beroepen — daarvoor heeft hij niet genoeg in huis, dat kan iemand zonder de talen niet doen.[5] De gewone pastors en predikers moeten Latijn kennen, ze kunnen niet zonder, net zo min als de geleerde predikers zonder Grieks en Hebreeuws kunnen [...]
> - Luther[6]

(3) *Bij verschillende vormen van prediking horen verschillende eisen wat betreft de kennis van de talen.* Kennis van de bijbeltalen is niet zaligmakend. Een christen die de bijbeltalen niet kent is daarom nog niet een tweederangs christen. Luther maakt een naar mijn

/profiles-of-expository-preaching/; vergelijk Hafemann, "Seminary, Subjectivity, and the Centrality of Scripture: Reflections on the Current Crisis in Evangelical Seminary Education", *JETS* 31.2 (1988), https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/31/31-2/31-2-pp129-143_JETS.pdf, 135–6.

5 "Ratherren", 40.

6 "Eine Predigt, das man kinder zur Schulen halten solle" [1530], *Werke* [WA], 30.2, 522–588, 547.

oordeel zinvol onderscheid tussen verschillende categorieën predikers. Veel christenen zijn gewend bij prediking te denken aan wat er 's zondags in de kerk gebeurt. In Luthers terminologie is de zondagse prediking voorzover die een tekstgedeelte uitlegt en toepast, en (bijvoorbeeld hoofdstuk voor hoofdstuk) de Bijbel doorwerkt, één vorm van prediking: 'prediking van de Schrift'. Daarnaast zijn er andere vormen. Wanneer catecheten en kerkelijke werkers het Evangelie doorgeven, uitwerken en toepassen, dan kun je dat met Luther een vorm van prediking noemen: 'prediking van het geloof'.

Ik denk dat het zinvol is met Luther ook een onderscheid te maken tussen de eisen die je stelt aan de predikers van de Schrift en de predikers van het geloof. Het is aan te bevelen dat zoveel mogelijk predikers, ook 'predikers van het geloof', de bijbeltalen kennen en gebruiken in het werk dat zij doen. Maar dat is wat anders dan kennis van de talen als eis te stellen voor elke vorm van prediking die in de gemeente plaatsvindt.

(4) *Deskundigheid en bekwaamheid voor de belangrijke taak van de exegese van de Schrift moet in elke gemeente aanwezig zijn bij de personen die primair verantwoordelijk zijn voor prediking van de Schrift.*[7] In de rest van dit artikel concentreer ik me op de 'predikers van de Schrift', die predikers die als primaire roeping hebben: prediking en onderwijs van de Schrift. Het is hun taak het Woord waarin God zich bekendgemaakt heeft uit te leggen en toe te passen op het leven van het volk van God. Dat is een grote verantwoordelijkheid. Zelfs iemand als de apostel Paulus was zich bewust dat hij eigenlijk voor zo'n taak niet opgewassen was

[7] John Piper stelt de retorische vraag (*Brothers, We Are Not Professionals. A Plea to Pastors for Radical Ministry* [Nashville, Tenn.: Broadman and Holman, 2002], 84): 'Was het werkelijk Gods bedoeling dat de mensen die de Bijbel het meest zorgvuldig interpreteren één stap verwijderd zouden zijn van de bediening van het Woord in de kerk?'

('Wie is bekwaam voor zo'n taak?', 2 Korintiërs 2:16). Het vraagt om een grondige voorbereiding, en het is dan ook begrijpelijk dat kerken eisen stellen aan predikers van de Schrift. Ik poneer de stelling dat kennis van de bijbeltalen bij die eisen hoort:

> *Wanneer de middelen daarvoor beschikbaar zijn (iets wat in het Westen wel het geval is, maar in andere delen van de wereld lang niet altijd), schiet een kerk tekort wanneer zij een situatie waarin predikers van de Schrift geen zelfstandige toegang hebben tot de oorspronkelijke tekst van de Schrift tot normaal verheft.*

Deze stelling is gebaseerd op de volgende vijf overwegingen:

(a) *Studie van de oorspronkelijke tekst als startpunt van de prediking van de Schrift getuigt van respect voor de wijsheid van God, die ons de Bijbel in deze vorm gegeven heeft.* Waarom hebben wij een Bijbel die geschreven is in maar liefst drie talen: Hebreeuws, Aramees en Grieks? Het is niet moeilijk voor te stellen dat het anders gegaan was: één taal minder (of twee). De Bijbel geeft ons geen antwoord op deze vraag. Ook al weet ik zelf de reden niet, ik heb er alle vertrouwen in dat God heel goed wist wat hij deed bij de totstandkoming van een Bijbel in drie talen. Respect voor een God die weet wat hij doet, betekent dan ook respect voor de vorm waarin hij zijn openbaring gestalte heeft gegeven.[8]

[8] Datzelfde respect geldt voor het professioneel bezig zijn met teksten uit elke willekeurige andere taal of cultuur: 'Als de Bijbel is wat we belijden over hem te geloven, is het de moeite waard om hem in het origineel te lezen. Wie er zijn levenswerk van maakt om Franse literatuur te interpreteren, maar het alleen in Engelse vertaling kan lezen, zou niet serieus worden genomen; toch is het opmerkelijk hoeveel religieuze leiders week in week uit literatuur uitleggen

(b) *Een vertaling is altijd een compromis waarbij verlies ten opzichte van de oorspronkelijke tekst optreedt.* 'Een vertaler is een verrader', volgens een italiaanse zegswijze.[9] In de uitdrukking zit in ieder geval deze waarheid dat er in elke vertaling, ook de beste, altijd iets verloren gaat. Ik noem een paar voorbeelden van informatie die in een vertaling in de regel niet meekomt:

- ¶ informatie over de overlevering van de tekst in handschriften en oude vertalingen, nodig voor het vaststellen van de precieze bewoording van de tekst
- ¶ allerlei bijzonderheden van taal of tekst, zoals alternatieve betekenismogelijkheden, een betekenisnuance, een woordspeling, een woordherhaling, een echo van een andere passage, het eigene van een bepaalde stijl of genre
- ¶ aanwijzingen van de verteller voor de opbouw van een verhaal en zijn perspectief op het vertelde, die een verteller aangeeft door de keuze van de werkwoordsvorm en de positie van die vorm in het geheel van de zin in verhalende teksten (de eenvoudigste Hebreeuwse teksten)[10]

(c) *Kennis van de talen geeft een prediker van de Schrift de vrijheid vruchtbaar gebruik te maken van meer dan één bijbelvertaling en één commentaar.* Zolang een prediker van de Schrift zich beperkt tot één bijbelvertaling en één commentaar, doen zich relatief weinig problemen voor. Het raadplegen van

---

die ze niet kunnen lezen, behalve in vertaling!' (H. H. Rowley, "Recent Foreign Theology", *ExpTim* 74.12 [1963], 383).

9 *Tradutore traditore*.

10 Voor een poging dit soort gegevens operationeel te maken voor de prediking, zie de appendix 'Advanced Plot Analysis' in Stephen D. Mathewson, *The Art of Preaching Old Testament Narrative* (Grand Rapids, Mich.: Baker; en Carlisle: Paternoster, 2002), 227–55.

meer dan één bijbelvertaling of commentaar is in veel gevallen een verrijking. Wat in het ene commentaar niet gezien is of onderbelicht is gebleven, kan in een ander commentaar wel aan de orde gesteld zijn.

Met het raadplegen van meerdere bijbelvertalingen of commentaren wordt het er vaak niet eenvoudiger op. Als die grotere complexiteit meer recht doet aan de situatie waar een tekstgedeelte de uitlegger voor plaatst (en dat is in veel gevallen zo), dan is dat natuurlijk een goede zaak. Wanneer iemand twee of meer bijbelvertalingen of commentaren naast elkaar legt, loopt hij het risico te stuiten op verschillen in vertaling en interpretatie. Die verschillen zijn niet in alle gevallen even groot, belangrijk of complex. Sommige verschillen kunnen zo complex zijn dat het onvermijdelijk is dat je blind vaart op een commentaar dat je vertrouwt.

Maar dat geldt niet voor alle gevallen waar twee bijbelvertalingen of commentaren van elkaar verschillen of elkaar tegenspreken. In veel gevallen kan kennis van de talen deskundigheid en vrijmoedigheid geven om tot een zelfstandig oordeel te komen en in bepaalde gevallen te concluderen dat ook een commentaar dat je vertrouwt soms fouten maakt, ook al ben jijzelf geen expert. Achter elke vertaling en interpretatie liggen een of meer keuzen. Kennis van de bijbeltalen stelt de uitlegger in staat die keuzen in veel gevallen te controleren.[11]

[11] Carson gebruikt de term 'kritische interpretatie' voor 'exegese die goede redenen geeft voor de keuzes die zij maakt en het standpunt dat zij inneemt'. Daarmee staat het tegenover 'louter persoonlijke meningen, een beroep op het blinde gezag (dat van de uitlegger of iemand anders), willekeurige interpretaties en speculatieve meningen' (Don A. Carson, *Exegetical Fallacies* [Grand Rapids, Mich.: Baker; en Carlisle: Paternoster, 1996], 16).

(d) *Kundigheid en trefzekerheid in de uitleg van de Bijbel dragen bij aan de geloofwaardigheid van het christelijk geloof.* Ieder mens maakt fouten. Een vakman zal proberen het aantal fouten dat hij maakt zo veel mogelijk te beperken, tenminste als hij zijn reputatie belangrijk vindt. Bij een prediker van de Schrift gaat het niet uitsluitend om zijn eigen reputatie maar vooral ook om het aanzien van het christelijk geloof.[12] Kennis van de bijbeltalen kan het aantal fouten in de exegese terugbrengen.[13]

Het is natuurlijk zo dat niet iedere fout in de exegese[14] tot onwaarheid leidt (gelukkig maar). Toch blijven fouten in de exegese een aanstoot voor de hoorder die doorheeft wat er aan de hand is.

Die aanstoot is er ook wanneer waarheden verkondigd worden die niet of alleen met kunst en vliegwerk met de tekst in verband gebracht kunnen worden. Zolang een preek 'verkondiging van het Woord' is heeft een gemeente er recht op dat de Schrift wordt uitgelegd: dat specifieke tekstgedeelte dat zojuist is voorgelezen. Algemene waarheden — hoe stichtelijk ze ook mogen zijn — kunnen nooit de plaats innemen van schriftuitleg. Er is discipline

---

12 'We hebben te maken met Gods gedachten; we zijn verplicht om de grootste moeite te doen om ze werkelijk te begrijpen en ze duidelijk uit te leggen. [...] tragisch is de situatie waarin de predikant van de leraar zich voortdurend niet bewust is van de flagrante onzin die hij uitkraamt, en van de daaruit voortvloeiende schade die hij aan de kerk van God toebrengt.' (Carson, *Exegetical Fallacies*, 15–16).

13 'Wie de Schrift prediken en uitleggen wil en daarbij niet de hulp heeft van de Latijnse, Griekse en Hebreeuwse taal, maar het alleen vanuit zijn moedertaal moet doen, zo iemand zal vaak een mooie blunder (*manchen schonen feylgriff*) maken', Luther, "Anbeten", 455.

14 Voor een bespreking van de meest voorkomende fouten in de exegese, zie Carson, *Exegetical Fallacies*; en Jakob van Bruggen, *Het kompas van het christendom: ontstaan en betekenis van een omstreden bijbel* [Kampen: Kok, 2002], 85–121).

voor nodig om door te stoten naar de eigen boodschap van een tekst. Er komt meer bij kijken dan alleen maar kennis van de bijbeltalen. Het inzetten van de kennis van de bijbeltalen kan wel een van de middelen zijn die helpen door te graven naar de specifieke boodschap van een bepaald tekstgedeelte.

(e) *Predikers van de Schrift hebben de roeping met overtuiging en met bescheidenheid leiding te geven aan het luisteren naar de Bijbel.* Door de informatiestroom via boeken, tijdschriften en helemaal via internet is dat wat in het bijbelonderzoek wordt klaargemaakt voor een steeds breder publiek toegankelijk. Veel mensen in de gemeente zijn op de hoogte van ontwikkelingen in deelterreinen van bijbelwetenschap en theologie. Soms brengt die informatie hen in verwarring of leidt het tot twijfels aan het christelijke geloof. Soms gaat het om vragen die diep ingrijpen in iemands leven.

Een prediker van de Schrift hoeft natuurlijk niet op alle vragen antwoorden te hebben of op de hoogte te zijn van de laatste ontwikkelingen in bijbelwetenschap en theologie. Toch zijn het in veel gevallen juist de predikers van de Schrift van wie verwacht wordt op beslissende momenten leiding te geven en de weg te wijzen in wat soms een doolhof van opvattingen en keuzemogelijkheden lijkt. Het verhoogt het aanzien van het christelijk geloof wanneer zij er blijk van geven dat met overtuiging te kunnen doen omdat hun kennis van de bijbeltalen hen in staat stelt de kwaliteit van de exegetische argumenten te toetsen.[15]

En het draagt ook bij aan het aanzien van het christelijk geloof wanneer zij in gevallen waar dat nodig is in eerlijkheid

[15] 'Zwakheid in het Grieks en Hebreeuws geeft ook aanleiding tot exegetische onnauwkeurigheid en onzorgvuldigheid. [...] Waar herders de leer niet meer kunnen verwoorden en verdedigen met een redelijk en zorgvuldig beroep op de oorspronkelijke betekenis van

> en bescheidenheid aangeven dat een bepaalde kwestie onbeslist is, of dat zij het antwoord schuldig moeten blijven.[16]

(5) *Aramees is de derde bijbeltaal.* Luther noemt Latijn als een taal die alle predikers, ook de predikers van het geloof, moeten kennen. Dat heeft te maken met de bijzonders positie die Latijn eeuwenlang gehad heeft in de christelijke kerk. Latijn was vele eeuwen de taal van de meest gebruikte bijbelvertaling, die bijna de status van 'grondtekst' had, het was de taal van de kerk, en de taal van de wetenschap, en dus ook van de theologie.[17] Die rol van Latijn is tegenwoordig grotendeels uitgespeeld. Vandaar dat ik me in dit artikel beperk tot de bijbeltalen.

Het is misschien niet helemaal overbodig in dit verband er de aandacht op te vestigen dat er drie bijbeltalen zijn: Hebreeuws, Aramees en Grieks. Je hoort tegenwoordig nauwelijks meer iets over Aramees als bijbeltaal, terwijl er toch 268 verzen en twee woorden in het Oude Testament in het Aramees geschreven zijn.[18] Dat is op zijn minst een ongelukkige inconsistentie, en

---

de Bijbelse teksten, zullen ze geneigd zijn bekrompen traditionalisten te worden die hun geërfde ideeën vasthouden, of onbegrensde pluralisten die niet veel belang hechten aan formuleringen van de leer.' Piper, *Brothers*, 84.

16 Hafemann, "Why Use", 88.

17 Peter Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, TSTP 1 (Mainz: Grünewald, 1991), 107–8. Raadpleging van de oorspronkelijke tekst van de Bijbel werd in deze tijd door velen als hoogst verdacht of ketters beschouwd; zie Erika Rummel, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, HHS 120 (Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1995), 112–8; voor de reactie van Calvijn op het besluit van Trente (1546) de Vulgaat voorrang te geven boven de Hebreeuwse en Griekse tekst, zie S. Greijdanus, *Het Grieksch de authentieke tekst voor de exegese van het Nieuwe Testament* (Kampen: Kok, 1940), 7–8.

18 Genesis 31:47 (twee woorden); Ezra 4:8–6:18; 7:12–26; Jeremia 10:11; Daniël 2:4–7:28.

voor een docent Semitische talen een uitdaging om daar eens werk van te maken.

3 Kansen en uitdagingen

> Wat zouden de lieve kerkvaders blij geweest zijn als ze goed toegerust naar de heilige schrift hadden kunnen komen en de talen hadden kunnen leren, zoals wij het kunnen. Hoe hebben zij met grote moeite en ijver nog maar nauwelijks brokken gekregen, terwijl wij met de helft daarvan, ja bijna zonder moeite het hele brood kunnen aanpakken. O, hoe zet hun ijver onze luiheid te kijk; ja, hoe zwaar zal God ook zo'n gebrek aan ijver en zulke ondankbaarheid van ons wreken!
> - Luther[19]

(6) *Een opmerking vooraf: het is een illusie te denken dat het in onbruik raken van de bijbeltalen een nieuw probleem is.* Verschillende lezers zouden mij er misschien op willen wijzen dat het een illusie is te denken dat in de praktijk van de prediking van de Schrift er vandaag nog veel mensen zijn die de oorspronkelijke tekst van de Bijbel startpunt maken van hun exegese. Ik zou daarop het volgende antwoord willen geven. Stel dat het inderdaad waar is dat de grote meerderheid van predikanten vandaag in de praktijk hun Hebreeuws of Grieks niet of nauwelijks gebruikt (maar ik heb hierover nog geen onderzoeksgegevens onder ogen gehad), dan is het evengoed een illusie te denken dat dit een recent probleem is.

19 "Ratherren", 41.

Dat studie en gebruik van de bijbeltalen onder zware druk staan, is een gegeven van alle tijden en alle plaatsen.[20] In plaats van ons neer te leggen bij een oude status quo, zouden we moeten kijken naar de kansen en uitdagingen die onze tijd ons geeft om trendbrekers te worden. Ik zie kansen en uitdagingen voor de Theologische Universiteit, voor gemeenten en kerkenraden, voor predikers van de Schrift en voor studenten die zich voorbereiden voor die taak. Maar eerst een paar opmerkingen over de middelen die predikers van de Schrift vandaag tot hun beschikking hebben.

(7) *Vergeleken met de kerkvaders en de reformatoren bevinden christenen in het Westen zich in een bevoorrechte positie.* Luther had de indruk dat zijn tijd gunstig afstak tegen de tijd van de kerkvaders, wanneer het gaat om de beschikbaarheid van hulpmiddelen voor de bestudering van de oorspronkelijke tekst van de Bijbel. Het is bijna beschamend dat te lezen wanneer je kijkt naar wat er in de kleine vijfhonderd jaar sinds die opmerking gebeurd is. Op aller-

[20] Een kleine vijfhonderd jaar geleden stelde Melanchthon het probleem al aan de orde dat de studie van de talen onder druk kon staan, en hij noemt dan als oorzaak 'vakken die in het algemeen beter in de markt liggen en meer winstgevend zijn', in "De studio linguarum" (1533), in Carolus Gottlieb Bretschneider, red., *Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Volumen XI*, Corpus reformatorum 11 (Halle: Schwetschke, 1843), 231–9, 234. Voor een Engelse vertaling van de toespraak, zie Philip Melanchthon, *Orations on Philosophy and Education*. Edited by Sachiko Kusukawa (Cambridge, etc.: Cambridge University Press, [1999]), 29–37, 32.). Een ander voorbeeld is te vinden in Gary Scott Smith, "Presbyterian and Methodist Education", in D. G. Hart en R. Albert Mohler Jr., red., *Theological Education in the Evangelical Tradition* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996), 79–102, 98. Doriani signaleert dat '[p]astors zullen neigen naar die leeractiviteiten die lijken in te spelen op de meer intens gevoelde behoeften van het moment van het werken in de gemeente' (Paul M. Doriani, "A Pastor's Advice on Maintaining Original Language Skills", *Presbyterion* 19.2 [1993], 103–115, 105).

lei terrein is grote vooruitgang geboekt: tekstuitgaven, woordenboeken, grammatica's (op het terrein van het Oude Testament): toegang tot buitenbijbelse klassiek-Hebreeuwse teksten, kennis van aan het Hebreeuws verwante talen.

(8) *Inzet van bijbelprogramma's voor prediking en exegese heeft alleen zin voor gebruikers met kennis van Hebreeuws en Grieks.* Veel van dit materiaal is nu toegankelijk via de computer. Er bestaan inmiddels verschillende programma's om met behulp van de computer de Hebreeuwse, Aramese en Griekse tekst van de Bijbel te lezen en te onderzoeken. Deze programma's zijn voortdurend in ontwikkeling, en het aantal modules wordt regelmatig uitgebreid. Informatie die vroeger een of meer meters boekenplank in beslag nam, kan nu op de harde schijf opgeslagen worden. De mogelijkheden lijken onuitputtelijk.

Een bijbelprogramma is een belangrijk hulpmiddel bij de studie van de Bijbel in de oorspronkelijke talen dat je niet graag zou missen, maar zonder kennis van die talen blijven de geavanceerde mogelijkheden buiten het bereik van de gebruiker. Reclame van de bedrijven die deze software ontwikkelen kan soms de indruk wekken dat iedereen nu toegang heeft tot de Hebreeuwse of Griekse tekst, maar dat is maar zeer ten dele waar.[21]

Iedereen kan zien hoe het programma een bepaalde vorm grammaticaal analyseert en wie het Hebreeuwse of Griekse alfabet kent, kan ook nog lezen wat er staat. Deze informatie

[21] De problematiek is hier identiek aan die bij het gebruik van interlineaire vertalingen; vergelijk de opmerkingen van Van Bruggen over de schijn-kennis die een interlineaire vertaling suggereert te bieden en zijn waarschuwing: 'amateurisme bij het raadplegen van de grondtekst geeft een verkeerd perspectief [...] en doet soms meer kwaad dan goed' (Van Bruggen, *Kompas*, 87–8). Voor een illustratie bij deze waarschuwing kan men een recente commentaar op het boek Zacharia doorbladeren: Gert A. van de Weerd, *Zacharia* (Ede/Veenendaal: PMI, 2000).

wordt pas nuttige kennis wanneer iemand niet alleen het alfabet, maar ook klankleer, vormleer en zinsbouw van de betreffende taal kent. Met andere woorden: een bijbelprogramma op de computer maakt kennis van de bijbeltalen niet overbodig.

(9) *De Theologische Universiteit zou de bijzondere omstandigheden van deze tijd moeten aangrijpen om zich te profileren door van de bijbeltalen haar sterke punt te maken.* Ik zie twee omstandigheden die deze tijd bijzonder maken.

In de eerste plaats is er de druk die ook binnen de universitaire wereld wordt uitgeoefend om de positie van de talen in de studie theologie terug te dringen. Aan deze ontwikkeling zit een principiële kant: het aandachtsveld verschuift van (christelijke) theologie naar godsdienstwetenschappen, en een praktische kant: een faculteit '(Theologie en) Godsdienstwetenschappen' trekt meer studenten wanneer de eis van de talen opgegeven wordt.

De Theologische Universiteit heeft zich verzet (niet als enige trouwens) tegen de plannen de positie van de talen terug te dringen. Ze zou nog een stap verder kunnen gaan door de bijbeltalen juist tot een speerpunt van haar beleid te maken, zodat ze in de komende jaren zich kan profileren als een instelling waar de studie van de bijbeltalen in goede handen is.

In de tweede plaats is onze tijd bijzonder door de invoering van de BAMA-structuur, die een mooie gelegenheid biedt voor nieuwe bezinning op de opzet van de studie, het creëren van meerdere studie-'uitgangen', en de plaats van de talen in het programma.

Om verschillende redenen is het ook tijd voor vernieuwing van het onderwijs van de bijbeltalen. Ik beperk me nu tot Hebreeuws. De ontwikkelingen in het middelbaar onderwijs van de afgelopen decennia hebben ertoe geleid dat beginnende studenten vandaag een andere beginsituatie hebben dan bijvoorbeeld studenten 25 jaar geleden. Om beter aan te sluiten bij de startpositie

van de huidige student is vernieuwing van het onderwijs een hoge prioriteit.

Er is nog een tweede reden voor onderwijsvernieuwing: de computer kan ook een rol gaan spelen in het proces van taalverwerving. Voor het handhaven van de kwaliteit van de inhoudelijke vernieuwing kan het goed zijn de twee processen niet in elkaar te schuiven, maar inhoudelijke vernieuwing vooraf te laten gaan aan het inzetten van computers.

(10) *Gemeenten en kerkenraden zouden bij een groeiende diversiteit in de bemensing van het werk in de kerk aan 'predikers van de schrift' waar nodig meer ruimte moeten geven om zich te concentreren op hun primaire verantwoordelijkheid.* Op dit moment is er over het algemeen gesproken nog weinig diversiteit in de bemensing van prediking en pastoraat in de gemiddelde gemeente. Maar laten we hopen dat nieuwe ontwikkelingen zoals de komst van kerkelijk werkers ('predikers van het geloof') daar verandering in zullen brengen. Wanneer de diversiteit toeneemt zouden kerkenraden dan aan 'predikers van de Schrift' waar nodig meer ruimte moeten geven om zich te concentreren op die verantwoordelijkheid binnen de christelijke gemeente waar zij specifiek voor toegerust zijn: gebed, prediking en onderwijs. 'Meer ruimte' kan bijvoorbeeld betekenen facilitering (en waardering) voor studie, of het terugbrengen van het aantal taken en verantwoordelijkheden.[22]

[22] De boeken van Eugene Peterson zijn weliswaar voor een andere kerkelijke cultuur geschreven, maar zijn ook voor andere contexten bijzonder instructief. *Five Smooth Stones for Pastoral Work* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; and Leominster: Gracewing, 1980). *Working the Angles. The Shape of Pastoral Integrity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987); in het Nederlands verschenen onder de titel *Dragende Delen*. *Under the Unpredictable Plant. An Exploration in Vocational Holiness* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; en Leominster: Gracewing, 1992); in het Nederlands verschenen onder de titel *Onder de Wonderboom*.

(11) *Voor predikers is het nooit te laat de draad weer op te pakken.* Niet iedereen heeft dezelfde antenne (of knobbel) voor het leren en gebruiken van talen. De een heeft, ook na een aantal jaren onderwijs in de bijbeltalen, grote moeite bij het lezen van een eenvoudige tekst. Een ander kan verhalende teksten redelijk gemakkelijk lezen, maar moet meer moeite doen voor bijvoorbeeld profetische teksten.

Het heeft geen zin van iemand te vragen kennis die hij niet heeft op peil te houden of te ontwikkelen. Maar iedere predikant zou zich geroepen moeten voelen de kennis die hij heeft te gebruiken en op die manier te ontwikkelen. Niet gebruiken betekent achteruitgang. Gebrekkige kennis kan nooit een reden zijn om het belang van kennis van de bijbeltalen te relativeren.[23]

Werken met de kennis die je hebt, opent de deur naar verrijking van de kennis. Wie de draad weer wil oppakken en zijn kennis van de bijbeltalen wil ontwikkelen, kan zichzelf op weg helpen door praktische en realistische doelen te stellen en door de manieren waarop hij zijn kennis van de bijbeltalen gebruikt te variëren. Een eenvoudige verhalende tekst uit de historische boeken van het Oude Testament (ik beperk me opnieuw tot het He-

---

[23] Van Augustinus is het bekend dat hij een zeer gebrekkige kennis van de bijbeltalen had: 'hij kon het Grieks ontcijferen als het moest, maar hij kende geen Hebreeuws' (O'Donnell in zijn inleiding op Augustine, *Confessions, I*. Introduction and Text edited by James J. O'Donnell [Oxford: Clarendon, 1992], lxix). Dan is het op zijn minst interessant te zien dat Augustinus zelf toch kennis van de talen wel degelijk van belang vond. In een betoog over de studie van de Bijbel in *De Doctrina Christiana* schrijft hij, dat mensen die studie maken van de Bijbel 'met het oog op de kennis van de goddelijke geschriften naast Latijn twee andere talen moeten kennen: Hebreeuws en Grieks' (*De Doctrina Christiana*, II, xi, 16 [*CCSL* 32, 42]; voor een Nederlandse vertaling, zie: Aurelius Augustinus, *Wat betekent de Bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie*. *De doctrina Christiana* ingeleid, vertaald en toegelicht door Jan den Boeft en Ineke Sluiter [Amsterdam: Ambo; en Leuven: Kritak, 1999], 79–80).

breeuws) is een goed herstartpunt. Als de analyse van de werkwoordsvormen een probleem is, voel je dan niet verplicht elke dag met de werkwoordsvormen te worstelen. Reserveer in dit stadium op een bepaalde dag van de week een bepaalde tijd[24] (bijvoorbeeld een halfuur) voor het analyseren van werkwoordsvormen en gebruik op de andere dagen dat halfuur om in de wereld van de tekst door te dringen door te beginnen met strategisch lezen (zie [13] beneden).

(12) *Studenten hebben de eeuwen door gezwoegd op de talen, én ervaren dat het de moeite loont.* Voor veel studenten is de studie van de bijbeltalen een zware klus. Maar velen hebben ook ervaren dat al dat zwoegen ergens goed voor was, net als Hieronymus:

> Ik begon opnieuw het alfabet te leren, en woorden met sissende en schrapende geluiden te oefenen. Hoeveel inspanning ik erin investeerde, de moeilijkheden waar ik tegen aan liep, hoe vaak ik wanhoopte, en hoe vaak ik het opgaf en dan in mijn ijver om te leren opnieuw begon — zowel mijn eigen geweten als dat van hen met wie ik het leven deelde kunnen ervan getuigen. En ik dank de Heer, dat ik nu de zoete vruchten pluk van dat bittere zaad van studie.[25]

[24] Je zou hiervoor ook een afspraak kunnen maken met een collega om elkaar te helpen bij het opfrissen van de kennis van de bijbeltalen.

[25] Epistula 125.12, in Jerome, *Select Letters*. With an English Translation by F.A. Wright, LCL 262 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1933), 418–21. Voor de discussie over hoeveel Hebreeuws Hieronymus kende, zie Stefan Rebenich, “Jerome: The “Vir Trilinguis” and the “Hebraica Veritas””, *Vigiliae Christianae* 47.1 (1993).

John Newton, de slavendrijver die prediker werd, schreef uit eigen ervaring aan een student die zich voorbereidde op het werk van prediker: 'De Schrift in de oorspronkelijke talen verdient zeker jouw inspanningen, en zal ze royaal terugbetalen.'[26] Kennis van de bijbeltalen geeft de bevrediging zelf de oorspronkelijke tekst van de Bijbel te kunnen raadplegen. Iedereen die serieus met de Bijbel bezig is loopt met een bepaalde regelmaat aan tegen woorden of zinsneden waarbij hij zich afvraagt: 'Wat staat er nu echt?' Niets is op zo'n moment bevredigender dan zelf de oorspronkelijke tekst erbij te kunnen pakken om te zien wat er staat.

Maar je plukt het meest van de vruchten van je kennis van de bijbeltalen wanneer je niet alleen in bepaalde gevallen de grondtekst raadpleegt of exegetische argumenten toetst, maar ook door regelmatig gebruik (het best dagelijks) steeds meer vertrouwd raakt met de Hebreeuwse en Griekse tekst van de bijbel. Wie tijdens zijn studie daar een gewoonte van maakt, is beter voorgesorteerd om dat ook na voltooiing van de studie vol te houden.[27]

---

26 John Newton, *Works. Volume 1* (Edinburgh; en Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1985), 143. Over zijn eigen kennis van het Hebreeuws zei hij: 'Ik kan de Historische Boeken en Psalmen met een acceptabel gemak in het Hebreeuws lezen; maar in de Profetische en moeilijke delen ben ik vaak verplicht mijn toevlucht te nemen tot woordenboeken, enz. Ik weet echter zo goed als zeker dat ik met de hulp die mij ter beschikking staat, zelf kan oordelen over de betekenis van een passage die ik kan raadplegen', Newton in Richard Cecil, *The Life of John Newton*. Edited by Marylynn Rouse (Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 2000), 83.

27 V. Philips Long, "Reading the Old Testament as Literature", in Craig C. Broyles, red., *Interpreting the Old Testament. A Guide for Exegesis* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2001), 85–125, 102: 'taalvaardigheid in een vreemde taal, oud of modern, wordt niet in één of twee jaar tijd verworven. Tijdens de theologische opleiding kan men een goede start maken, net zoals men een goede start maakt in het beheersen van de inhoud van de Bijbel of in het ontwikkelen van theologisch

(13) *Strategisch lezen is een belangrijk hulpmiddel bij het op peil houden en ontwikkelen van de kennis van de bijbeltalen.* De term is al eerder gevallen en nu is het de tijd om uit te leggen wat ik met 'strategisch lezen' bedoel. *Strategisch* lezen begint met (herhaalde) lezing van het tekstgedeelte als geheel. Pas dan ben je als lezer in staat te bepalen welke woorden in het tekstgedeelte een belangrijke rol spelen en extra aandacht verdienen.

Het tegenovergestelde van strategisch lezen is 'atomistisch lezen'. Bij *atomistisch* lezen krijgt het detail te veel aandacht, wat dan weer ten koste gaat van het geheel. Bovendien is het gevaar aanwezig dat relatief veel aandacht wordt gegeven aan een detail dat uiteindelijk een ondergeschikte rol blijkt te spelen in het tekstgedeelte. Soms is er discipline voor nodig om aan de drang van het atomistisch lezen niet toe te geven. Door verschillende manieren van bewerken van een tekstgedeelte af te wisselen kun je jezelf helpen bij het strategisch lezen. Je begint met het Hebreeuwse of Griekse tekstgedeelte te kopieëren (of uit te printen). Daarna kun je het tekstgedeelte op een van de volgende manieren 'bewerken':

- **afbakenen** van onderdelen binnen het tekstgedeelte door te letten op dingen als
  - markering van een nieuwe episode of kleinere verteleenheden in een verhaal
  - verschuiving van focus, onderwerp of toonzetting
  - wisseling van persoon (bijvoorbeeld [in de Psalmen] van derde persoon naar tweede persoon)

begrip en overtuigingen of in het leren werken met mensen, maar deze laatste taken blijven de bezigheden van een mensenleven. Zo moet het ook gaan met het leren van de oorspronkelijke talen van de Schrift.'

¶ de tekst een **nieuwe 'layout'** geven (voor voorbeelden, zie het eind van dit artikel),

   – door in verhalende teksten elke zin[28] met een nieuwe regel te laten beginnen, en het verschil tussen verhaal en (directe) rede te markeren door rede te laten inspringen
   – door in poëtische teksten de kleinste teksteenheden (*cola* of *stichen* genoemd) met een brede spatie te markeren

Voor de layout-bewerking is het gebruik van een computer erg handig. De andere bewerkingen kun je ook met pen (eventueel met verschillende kleuren) en papier doen. Je kunt ook nog andere bewerkingen toevoegen, bijvoorbeeld (sleutel)woordherhalingen met lijnen of pijlen markeren. Het voordeel van werken met pen en papier is dat je het in principe op elke plaats kunt doen.

Wanneer je met deze manier van lezen begint (of na een lange onderbreking opnieuw begint), zul je in het begin wellicht een beroep moeten doen op wilskracht en doorzettingsvermogen, maar wanneer je eenmaal door die eerste fase heen bent zal het nut van deze bewerkingsoefeningen zich telkens weer bewijzen.

De bijbeltalen een geschenk

De beste motivatie voor het leren en gebruiken van de bijbeltalen is de mogelijkheden die ons vandaag gegeven worden te zien als een geschenk van God. Hoe hoger we de Bijbel in aanzien houden, hoe waardevoller we het geschenk zullen vinden. Ik laat tot slot nog eenmaal Luther aan het woord:

---

[28] Voor het gemak hier gedefinieerd als 'deel van het tekstgedeelte met een eigen (werkwoordelijk of naamwoordelijk) gezegde'.

Laten we onze ogen open doen, God danken voor het edele kleinood, en waakzaam zijn dat het ons niet weer afgenomen zal worden en de duivel niet zijn boosheid op ons los zal laten. Dit kunnen we niet ontkennen: ook al is het Evangelie alleen door de heilige Geest gekomen en komt het nog elke dag door de heilige Geest, het is door het middel van de talen gekomen, is daardoor ook toegenomen en moet ook daardoor behouden blijven.[29]

Genesis 12:1–4 in nieuwe layout

ויאמר יהוה אל אברם
לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך
ואעשך לגוי גדול
ואברכך
ואגדלה שמך
והיה ברכה
ואברכה מברכיך
ומקללך אאר
ונברכו בך כל משפחת האדמה
וילך אברם
כאשר דבר אליו יהוה
וילך אתו לוט
ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן

Jesaja 40:22–24 cola gemarkeerd

הישב על חוג הארץ ‖ וישביה כחגבים
הנוטה כדק שמים ‖ וימתחם כאהל לשבת
הנותן רוזנים לאין ‖ שפטי ארץ כתהו עשה
אף בל נטעו ‖ אף בל זרעו ‖ אף בל שרש בארץ גזעם
וגם נשף בהם ויבשו ‖ וסערה כקש תשאם

[29] “Ratherren”, 37.

5. De zegen van de grammatica en het abc van de zegen

In de afgelopen tijd [2007] heb ik verschillende keren een email gekregen van een predikant die mij vroeg: hoe zit het nu met de vertaling van de priesterzegen uit Numeri 6? Ook als kerkganger kun je daarover vragen hebben. Krijg je na de dienst Gods zegen echt mee? Of vormt de zegen 'alleen maar' een wens?

1 De grammatica

Aanleiding voor de vraag was de vertaling van deze zegen in de NBV:

> Moge de HEER u zegenen en u beschermen,
> moge de HEER het licht van zijn gelaat over u doen schijnen en u genadig zijn,
> moge de HEER u zijn gelaat toewenden en u vrede geven. (Num. 6:24–26 NBV)

De vraag die aan mij werd gesteld is: moet je met een aanvoegende wijs vertalen ('hij zegene', of 'moge hij zegenen'), of kan het ook met een stellende wijs ('hij zegent')?

In de meeste Nederlandse vertalingen vind je 'hij zegene', of 'moge hij zegenen'. Maar in het commentaar op Numeri uit de serie *De Prediking van het Oude Testament* stelt de schrijver dat je

kunt vertalen met 'hij zegent', of 'hij zal zegenen'.[1] Twee verschillende vertalingen dus — en dan is de vraag: wie heeft er nu gelijk, of zijn misschien beide vertalingen mogelijk?

Over deze kwestie sprak ik in 2006 tijdens de Schooldag. Deze kende als thema: Waar zijn ze daar in Kampen eigenlijk mee bezig? In mijn geval: Wat doet een docent talen aan de Theologische Universiteit? Als Universiteit hebben we opgeschreven wat het doel is dat we willen bereiken met het onderwijs in de talen van de Bijbel:

> [De afgestudeerde] heeft kennis van en vaardigheid in het gebruik van het Bijbels Hebreeuws en het Hellenistisch Grieks die hem in staat stellen,
> a. met de bestaande hulpmiddelen, grammatica's, lexica, een gedeelte uit het Oude en Nieuwe Testament zonder onoverkomelijke moeite te lezen in de oorspronkelijke taal,
> b. een zelfstandig oordeel te vormen over verschillen in vertaling en/of exegese …

De grammatica als hulpmiddel

Daar zijn we dus naar op zoek: 'een zelfstandig oordeel … over verschillen in vertaling en/of exegese'. En de grammatica is daarbij een hulpmiddel. Ik begin meteen maar met de conclusie. Als we de grammatica serieus nemen, is er maar één vertaling juist: 'Moge de HEER u zegenen …' (eventueel 'De HEER zegene u …'). 'De HEER zegent u …' is geen goede weergave van de Hebreeuwse tekst. Twee argumenten leiden tot deze conclusie.

---

[1] H. Jagersma, *Numeri deel I*, POT (Nijkerk: Callenbach, 1983), 126–9, 258–9. Zelfs 'hij heeft gezegend' blijkt tot de mogelijkheden te horen. Een bespreking van de argumentatie van Jagersma volgt in een excurs aan het eind van dit artikel.

Het eerste argument voor de vertaling 'Moge de HEER u zegenen …' heeft te maken met de gebruikte werkwoordsvormen. Ik zal u op dit moment de details besparen,[2] maar een speurtocht in de Hebreeuwse grammatica maakt duidelijk dat twee werkwoordsvormen uit de keten van zes in de priesterzegen doorslaggevend zijn: bij die vormen is duidelijk te zien dat ze niet als stellende wijs bedoeld zijn, maar — zeg maar — als aanvoegende wijs.[3] Bij de andere vier is het niet aan de vorm te zien hoe ze bedoeld zijn.

Het tweede argument voor de vertaling 'Moge de HEER u zegenen …' komt uit het onderzoek van de laatste jaren, en is nog zo nieuw dat je het in nog maar weinig grammaticale handboeken tegenkomt. Elk van de drie verzen begint met een zin met de werkwoordsvorm voorop, gevolgd door het onderwerp. In het nieuwere onderzoek[4] is duidelijk geworden dat deze volgorde, werkwoordsvorm-onderwerp, erop wijst dat de werkwoordsvormen niet als stellende wijs bedoeld zijn.

Dat is wat ik de zegen van de grammatica noem: in veel gevallen helpt ze ons om uit verschillende vertaalmogelijkheden de juiste te kiezen. Als we de grammatica serieus nemen is er maar één vertaling mogelijk, 'Moge de HEER u zegenen …', zoals we die tegenkomen in de NBG en in de NBV.

2 Het ABC

'Moge de HEER u zegenen', en dus niet: 'de HEER zegent u' — zo moet de priesterzegen uit Numeri 6 vertaald worden. Daarmee

---

2 Zie de excurs aan het eind van dit artikel.

3 Paul Joüon & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27 (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006) §46; 114*g-h*.

4 B.v. Alviero Niccacci, "A Neglected Point of Hebrew Syntax: Yiqtol and Position in the Sentence", *LASBF* 37 (1987), 7–19; Eep Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament* (Kampen: Kok, 2002), 54–5.

komt de vraag van het begin van dit artikel terug. Krijg je in de kerk de zegen dan wel echt mee? Of gaat het om een vrome wens?

Als je in een kerkdienst de zegen in deze bewoordingen hoort, klinkt dat misschien wel een beetje onzeker. Is dat de bedoeling? Zijn de woorden die de priesters zeggen een vrome wens, waarbij het nog maar afwachten is wat God gaat doen? Is het misschien zo dat je met God maar nooit weet waar je aan toe bent, of hij je wil zegenen of niet? Om het belang van de vraag helder voor ogen te krijgen moeten we eerst deze vraag stellen: komt het sowieso voor dat er in de stellende wijs wordt gezegd dat God zegent? Kom je dat tegen: 'de HEER zegent' of 'de HEER zal zegenen'? Het antwoord is: ja, dat komt meerdere malen voor.

Daarmee wordt de vraag dus nog spannender: in de priesterzegen wordt een 'moge hij u zegenen'-constructie gebruikt, terwijl je in andere gevallen 'hij zegent' tegenkomt — hoe zit dat?

Het onmiddellijke verband

Eerst moeten we kijken naar het verband waarin de priesterzegen staat.

De priesters zegenen. Uit het voorafgaande vers blijkt dat deze zegen uitgesproken moet worden door 'Aäron en zijn zonen', oftewel de priesters, en blijkbaar bedoeld is voor meermalig gebruik. De 'hij zegent'-constructie komen we tegen wanneer God zelf aan het woord is, of wanneer hij via Mozes of een andere profeet spreekt. God geeft de priesters de opdracht zijn volk te zegenen, maar blijkbaar hoort het niet bij de bevoegdheid van de priester om dat te doen met dezelfde stelligheid waarmee God zelf of een profeet dat doet.

God zegent. Uit het vers dat na de zegen volgt, blijkt dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen God en de priesters. Op een bepaalde manier kun je zeggen dat de priesters zegenen (vers 23), maar uiteindelijk is het God die zegent (vers 27): 'ik zal de Israëlieten zegenen'. De priesterzegen is geen magische formule die

automatisch werkt als hij maar wordt uitgesproken door de juiste persoon op het juiste moment op de juiste plaats.

Zegen en gebed. Verder is er wel iets voor te zeggen de priesterzegen als een gebed te zien, ook al wordt God niet rechtstreeks aangesproken — een verschijnsel dat we ook in de Psalmen tegenkomen.[5] In deze richting wijst ook een opvallende formulering in het boek 2 Kronieken, waarin zegen en gebed dicht bij elkaar komen te liggen (2 Kron. 30:27): 'De Levitische priesters zegenden het volk en hun stem werd gehoord, want hun gebed steeg op tot in Gods heilige woning, de hemel.'

De zegen van God in het onderwijs van Mozes

Met deze laatste opmerking kijken we al verder dan de onmiddellijke context. En eigenlijk moeten we dan in de eerste plaats kijken naar de zegen van God in het onderwijs van Mozes. Dit is niet de eerste keer dat Mozes in opdracht van God over zegen praat, en ook niet de laatste keer. Een aantal elementen uit Mozes' ABC van de zegen kan verder helpen in de interpretatie van de priesterzegen.

God zegent graag. Het eerste wat we moeten zeggen is dat God graag zegent. Zoals Mozes duidelijk maakt, heeft de zegen van God alles te maken met zijn liefde.[6] Het geeft God vreugde wanneer hij zijn volk zegent, zelfs wanneer ze weer bij hem terugke-

---

5 B.v. in Ps. 122:6–7:

> 'Vraag om vrede voor Jeruzalem:
> Dat rust hebben wie van je houden,
> dat vrede heerst binnen je muren
> en rust in je vesting.'

6 Deut. 7:12–13: 'Wanneer u zich gehoorzaam houdt aan deze voorschriften zal de HEER, uw God, zich van zijn kant houden aan wat hij uw voorouders in zijn goedheid heeft beloofd. Hij zal u zijn liefde betonen, u zegenen en u talrijk maken.'

ren nadat hij ze met zijn vloek heeft getroffen, omdat ze bij hem weggelopen waren (Deut. 30:9):[7]

> De HEER, uw God, zal u voorspoed geven in alles wat u onderneemt, u kinderrijk maken en uw vee en uw land vruchtbaar maken. Hij zal er weer vreugde in vinden om u te zegenen, zoals voorheen bij uw voorouders.

God laat je niet in het onzekere over of hij je wil zegenen. Als God graag zegent, dan is het niet verrassend dat er gewoon in de stellende wijs gezegd wordt: 'de HEER zegent u'. Maar dan wordt er in de regel wel expliciet bij gezegd in welke context God zegent. God is wel zo heilig dat hij niet aan alles wat mensen doen zijn zegen geeft. Maar God laat je niet in het onzekere over of hij je wil zegenen. Een uitgebreide inkleuring van die context vind je bijvoorbeeld in Deut. 30:15–16. Daar zegt Mozes:

> Besef goed, vandaag stel ik u voor de keuze tussen voorspoed en tegenspoed, tussen leven en dood. Wanneer u zich houdt aan de geboden van de HEER, uw God, zoals ik ze u vandaag heb gegeven, door hem lief te hebben, door de weg te volgen die hij wijst, en zijn geboden, wetten en regels in acht te nemen, dan zult u in leven blijven en in aantal toenemen, en dan zal de HEER, uw God, u zegenen in het land dat u in bezit zult nemen.

Het gaat dus om God liefhebben, je door hem laten leiden, en zijn geboden gehoorzamen. Dat is de context waaraan God de belofte van zijn zegen verbindt. God is zo vrij geweest dat formeel

---

[7] Het woord dat de NBV hier met 'zegenen' vertaalt, wordt meestal weergegeven met 'goed doen'. De voorafgaande woorden maken duidelijk dat het hier inderdaad om zegenen gaat.

te laten vastleggen: hij is een exclusieve verbondsrelatie aangegaan met een specifieke groep mensen, allemaal nakomelingen van Abraham.

Tussenbalans

In de priesterzegen wordt gebruikgemaakt van een 'moge hij zegenen'-constructie (aanvoegende wijs), terwijl we in andere verbanden een 'hij zegent'-constructie tegenkomen. De bevoegdheid van de priester is niet dezelfde als die wanneer God rechtstreeks of via een profeet zegt dat hij zijn volk wil zegenen. Op een bepaalde manier is de priesterzegen een gebed. Het gebruik van de 'moge hij zegenen'-constructie betekent niet dat de priesterzegen onzeker is. God zegent graag, en hij laat je niet in het onzekere over of hij je wil zegenen. Hij is een exclusieve verbondsrelatie aangegaan met een specifieke groep mensen, en in die context geeft hij de belofte van zijn zegen.

God wordt persoonlijk

Ten slotte wil ik met u kijken naar een opvallend detail in de priesterzegen, namelijk dat de materiële kant van de zegen op de achtergrond staat, terwijl de persoonlijke kant van de zegen juist sterk naar voren komt.

In andere bewoordingen van de zegen wordt die materiële kant juist breed uitgemeten (Deut. 7:12–13):

> Wanneer u zich gehoorzaam houdt aan deze voorschriften zal de HEER, uw God, zich van zijn kant houden aan wat hij uw voorouders in zijn goedheid heeft beloofd. Hij zal u zijn liefde betonen, u zegenen en u talrijk maken. Zijn zegen zal rusten op de vrucht van uw schoot en de vrucht van het land — koren, wijn en olie —, op de dracht van uw runderen,

schapen en geiten, in het land dat hij u zal geven, zoals hij uw voorouders onder ede heeft beloofd.

Bij de priesterzegen is het heel anders. Daar gaat het vooral om de persoonlijke betrokkenheid van God op het leven van de individuele gelovige: bescherming, genade, en vrede. God zelf is dan ook nadrukkelijk persoonlijk aanwezig. Er zijn twee dingen waar je dat aan kunt zien: de naam van God wordt maar liefst drie keer herhaald, maar wat de priesterzegen echt bijzonder maakt is de dubbele verwijzing naar de gezichtsuitdrukking van God.

In deze zegen wordt God heel persoonlijk. Het meest opvallend is dat in de non-verbale communicatie. Maar liefst twee keer krijg je te zien dat God iets met zijn gezicht doet. De gezichtsuitdrukking van God is veelzeggend:

> '[M]*oge de* HEER *het licht van zijn gelaat over u doen schijnen*' — d.w.z. dat hij met een gezicht waar de vreugde en instemming van afstraalt naar jou kijkt.
>
> '[M]*oge de* HEER *u zijn gelaat toewenden*' — d.w.z. dat hij zijn blik op jou richt en met bijzondere aandacht naar jou kijkt.[8]

Leven binnen de context waarin God graag zijn zegen geeft, kan dan ook het zien of het zoeken van het gezicht van God genoemd worden (Ps. 24:5–6):

> Zegen zal hij ontvangen van de HEER
> en recht verkrijgen van God, zijn redder.
> Dat valt hun ten deel die u[w aangezicht] zoeken,
> Die zich tot u wenden — het volk van Jakob.

8 Chaim Cohen, "The Biblical Priestly Blessing (Num. 6:24–26) in the Light of Akkadian Parallels", *TA* 20.2 (1993), 228–238.

In Psalm 67 zijn overduidelijk echo's te horen van de priesterzegen uit Numeri 6.[9] In Nederlandse vertalingen wordt Psalm 67:7 meestal weergegeven zoals in de NBV:

De aarde heeft een rijke oogst gegeven,
God, onze God, zegent ons.

Het gaat nu om die tweede regel, meestal weergegeven als 'God, onze God, zegent ons.' De constructie is hier helemaal gelijk aan wat we in de priesterzegen tegenkwamen: het werkwoord voorop en dan het onderwerp. In vers 4, 5, en 8 vind je dezelfde constructie, en vertaalt de NBV terecht met een aanvoegende wijs, of een daaraan verwante constructie.

Maar net als vele andere vertalingen maakt de NBV in vers 7 een uitzondering: '[hij] zegent', in plaats van 'moge [hij] zegenen'. Als we ervan uitgaan dat de spreker zijn werkwoordsvormen zorgvuldig kiest, dan moeten we ook in vers 7 met 'moge hij zegenen' vertalen.[10] Dan wordt het:

De aarde heeft een rijke oogst gegeven,
Moge God, onze God, ons zegenen.

Je hoort de vertalers denken: een geweldige oogst, dat is natuurlijk een zegen van God. Maar het spannende van deze Psalm is dus dat ze ons duidelijk maakt dat je zelfs bij voorspoed er niet zomaar van uit kunt gaan dat dat nu de zegen van God is, daar moet je bewust om vragen.

---

[9] Voor de hier gevolgde interpretatie van Psalm 67, zie Eep Talstra & Carl J. Bosma, "Psalm 67: Blessing, Harvest and History. A Proposal for Exegetical Methodology", *CTJ* 36 (2001), 290–313; Eep Talstra, *Oude en nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament* (Kampen: Kok, 2002), 282–5.

[10] Een van de weinige vertalingen die dit doet, is de REB:
The earth has yielded its harvest
May God, our God, bless us.

Hoe weet je dat God je zegent?

Als je het kabinet mag geloven, gaat het goed met Nederland (2008). Mag je daaruit concluderen dat God Nederland zegent? Psalm 67 leert je te bidden om de zegen van God, juist als het je economisch voor de wind gaat.

De mensen die Jezus zegent

En als je als christen vandaag wilt weten of God je zegent, kun je niet om Jezus heen. Voordat we voorspoed en zegen aan elkaar gelijk stellen moeten we eerst luisteren naar wat Jezus zegt over wat zegen is en over welke mensen gezegend zijn. Het probleem met een simpele gelijkstelling van voorspoed en zegen is dat het meteen een gigantisch groot aantal christenen uit de kring van de gezegenden zet. Dat zou ons aan het nadenken moeten zetten.

De zegen van Jezus is universeel. Niemand wordt buitengesloten, ook de minder bedeelden niet. Tegelijk: niet iedereen ontvangt de zegen van Jezus. Hoe zit het dan met de zegen van Jezus? Wie zijn de mensen die zijn zegen ontvangen? Wanneer Jezus mensen gezegend noemt, horen we in een aantal gevallen echo's vanuit het Oude Testament. Maar Jezus noemt ook nieuwe categorieën mensen die zijn zegen ontvangen.

Hij leert ons een nieuw ABC van de zegen. En dat schopt het beeld dat veel mensen hebben van wie gezegend zijn behoorlijk in de war (Lukas 6:20–23):

> Hij richtte zijn blik op zijn leerlingen en zei: 'Gelukkig jullie die arm zijn, want van jullie is het koninkrijk van God. Gelukkig jullie die honger hebben, want je zult verzadigd worden. Gelukkig wie nu huilt, want je zult lachen. Gelukkig zijn jullie wanneer de mensen jullie omwille van de Mensenzoon haten en buitensluiten en beschimpen en je naam door het slijk halen. Wees verheugd als die dag

> komt en spring op van blijdschap, want jullie zullen rijkelijk beloond worden in de hemel.'

Waar zijn we mee bezig aan de Universiteit in Kampen? Als het goed is, bereiden we elkaar voor op een leven waarin Jezus zoveel voor ons betekent dat we nog maar één ding willen: het geluk en de zegen die hij ons belooft. Zodat we er niet voor terugschrikken wanneer (Matt. 5:10–12) we vanwege de gerechtigheid vervolgd worden, of wanneer mensen ons omwille van Christus uitschelden, vervolgen en van allerlei kwaad betichten.

Het betekent voor ons als Universiteit veel dat we weten dat er veel mensen in het land voor ons bidden. Mag ik u vragen dat te blijven doen? En bidt u dan ook dat we erin slagen elkaar voor te bereiden op een manier van leven die Jezus zegent.

In de ogen van veel mensen in onze samenleving is dat een leven waar je niet gelukkig van wordt. En ook hier aan de Theologische Universiteit zijn wij niet ongevoelig voor de knagende vraag: als ik zo leef dat ik in mijn leven de zegen van Jezus ontvang, zal het dan wel goed met mij aflopen?

De lijdende dienaar die door God werd gezegend

Maar het zou niet de eerste keer zijn dat de toeschouwers zich vergissen. In Jesaja 53 tekent de profeet Jesaja een portret van een man van wie de tijdgenoten dachten dat zijn leven een mislukking was (Jes. 53:4):

> Wij [...] zagen hem als een verstoteling,
> door God geslagen en vernederd.

Kun je zeggen dat deze man gezegend was? Op het eerste gezicht niet: het woord 'zegen' wordt in het portret niet gebruikt. Maar als we goed kijken, zien we verschillende woorden die in het Oude Testament tot het standaardrepertoire horen in de beschrijving van mensen die God zegent: 'mijn dienaar zal slagen', wat hem motiveerde in zijn levensloop was 'nageslacht te zien en lang

te leven’, en van zijn missie wordt uiteindelijk gezegd: ‘door zijn toedoen slaagde wat de HEER wilde’. Deze man, van wie de mensen dachten dat hij een mislukkeling was — hij ontvangt wel degelijk de zegen van God.

‘Gods glorie op het gezicht van Jezus Christus’

Het gezicht van God zoeken betekent voor ons vandaag: kijken naar deze dienaar van de HEER, kijken naar Jezus Christus. Het Evangelie vangt je blik en richt die op wat de apostel Paulus noemt (2 Kor. 4:6) ‘Gods glorie op het gezicht van Jezus Christus’. Vandaag zien we dat gezicht nog niet in zijn volle glorie, maar er komt een dag dat we hem zullen zien van aangezicht tot aangezicht. Ik verlang naar die dag. Ik verlang ernaar zoveel van het ‘evangelie van de glorie van Christus’ (2 Kor. 4:4) te zien, dat ik wanneer mijn laatste uur geslagen is vanuit het diepst van mijn hart kan zeggen wat het personage STANDVASTIG uit de Pelgrimsreis van John Bunyan zei toen hij op het punt stond de doodsrivier over te steken:[11]

> ‘Ik ga nu dat Hoofd aanschouwen, dat met doornen gekroond werd, en dat Gelaat, dat bespogen werd voor mij.
> Voorheen heb ik geleefd door horen zeggen en geloof, maar nu ga ik daarheen, waar ik zal leven door aanschouwen en zal zijn bij hem in Wiens aanwezigheid ik mij verheug.
> Ik mocht graag van mijn Heere horen spreken [...] Zijn Naam is mij steeds geweest als een uitgestorte olie, ja aangenamer dan alle reukwerk. Zijn stem was reeds zeer zoet voor mij, en zijn aangezicht heb

[11] John Bunyan, [*De Pelgrimsreis II*] *De Christinnereis naar de eeuwigheid*. Houten: Den Hertog, 1984, 164–5.

ik meer begeerd dan zij die begerig zijn naar het licht
van de zon.’

Excurs: korte Yiqtol-vormen

In de priesterzegen vinden we zes keer een werkwoordsvorm. Twee van die zes zijn zogenaamde korte Yiqtol-vormen (in het verleden aangeduid als *iussivus*). De meeste stemmen gelden: vier gewone Yiqtol (imperfectum) vormen, twee korte Yiqtol-vormen, conclusie: de gewone Yiqtol-vormen winnen — zo werkt het niet in de grammatica.

Zes keer

De korte Yiqtol-vormen zijn maar in beperkte mate te onderscheiden van de gewone Yiqtol-vormen. In veel gevallen zijn deze twee vormen samengevallen.[12] De werkwoordsvorm achter ‘toewenden’, hoort bij die vormen waar geen verschil meer zichtbaar is tussen de gewone en de korte Yiqtol vorm. Als een werkwoordsvorm een suffix heeft voor het lijdend voorwerp dan wordt altijd de gewone Yiqtol gebruikt, ook al zou de vorm zonder suffix een korte Yiqtol geweest zijn. In de priesterzegen hebben drie werkwoordsvormen een suffix.

De enige twee werkwoordsvormen uit het zestal waar de twee vormen wel van elkaar te onderscheiden zijn,[13] zijn allebei korte Yiqtol-vormen. Dat is doorslaggevend. Het betekent dat alle zes vormen als korte Yiqtol-vormen geïnterpreteerd moeten worden (tenzij iemand bereid is de vormen afwisselend als stellende wijs [4×] en als aanvoegende wijs [2×] te vertalen — maar zo iemand ben ik nog niet tegengekomen).

12 Vergelijk JM §46a.
13 JM §46b.

Naardense Bijbel

Zoals gezegd, vrijwel alle Nederlandse vertalingen vertalen de werkwoordsvormen in de priesterzegen met een aanvoegende wijs. Hetzelfde geldt voor vertalingen in andere moderne talen. De *Naardense Bijbel* is de uitzondering op deze regel en vertaalt met een stellende wijs:

> de ENE zal je zegenen en je bewaken!-
> de ENE laat zijn aanschijn tot je oplichten en is je genadig!-
> de ENE heft zijn aanschijn tot je op en legt op jou vrede!

De *Naardense Bijbel* kan daarvoor een beroep doen op het commentaar van Jagersma (maar dat is dan ook het enige commentaar dat ik ben tegengekomen waarin de vertaling als stellende wijs verdedigd wordt).[14] Jagersma erkent dat twee van de vormen korte Yiqtol-vormen zijn, maar stelt dat dat in dit geval niet beslissend is. Daar heeft hij twee argumenten voor.

Argumenten

Jagersma's eerste argument is dat het geen toeval kan zijn dat de drie verzen van de priesterzegen in het Hebreeuws achtereenvol-

[14] Een uitgebreider betoog over de vertaling van de werkwoordsvormen is te vinden in H. Jagersma, "Some Remarks on the Jussive in Numbers 6,24–26". Pp. 131–36 in *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für Prof. Mag. Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P. zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres am 4. Juli 1979*: Überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern. Onder redactie van W.C. Delsman e.a. AOAT 211. Kevelaer: Butzon & Bercker en Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982. In het vervolg van deze excurs voeg ik de argumentatie in commentaar en artikel samen.

gens 15, 20, en dan 25 letters hebben. Ik weet zelf nog niet zo zeker of die getallen bewust zo bedoeld zijn, maar dat doet er op dit moment even niet toe.

Jagersma's tweede argument bouwt hierop voort. Om bij die mooie getallen te komen, heeft de schrijver de schrijfwijze van de woorden van de tekst een beetje moeten aanpassen. Dat kon volgens Jagersma maar op één manier: door bij twee werkwoordsvormen een letter weg te halen, waardoor ze er nu uitzien als korte Yiqtol-vormen, terwijl het eigenlijk gewone Yiqtol-vormen waren. Als het zo gegaan is, dan is geen van de zes vormen herkenbaar of bedoeld als korte vorm, en dan wordt de vertaling: 'de Heer zegent jou / zal jou zegenen …'.

Problemen

Er zijn twee problemen met deze redenering. In de eerste plaats blijf je zitten met het gegeven van de volgorde: de werkwoordsvorm voorop, daarna het onderwerp. Normaal is dat een aanwijzing voor een modaal gebruik van de Yiqtol-vorm.

Het tweede probleem is de stelligheid waarmee Jagersma beweert dat er maar één manier is om bij die getallen uit te komen. Het is niet moeilijk aan te tonen dat er alternatieven geweest zouden kunnen zijn. Als er maar één woord is dat zonder verschil in betekenis met een letter minder geschreven had kunnen worden, dan stort Jagersma's redenering in elkaar. Ik moet nu eerst even iets uitleggen over een bijzonderheid in de manier waarop Hebreeuwse teksten werden geschreven. Oorspronkelijk werd alleen maar gebruik gemaakt van consonanten, de vocalen werden niet opgeschreven.

Vanaf waarschijnlijk ergens aan het begin van het eerste millennium v. Chr. werd een innovatie in het schrijven van teksten ingevoerd: vier van de consonanttekens konden ook geschreven worden in een positie in het woord waar een vocaal uitgesproken werd. Deze consonanttekens die op zo'n moment functioneren

als vocaal, worden vocaalletters of leesmoeders genoemd. Of je een woord met of zonder vocaalletter schreef, maakte geen enkel verschil: het bleef dezelfde vorm van hetzelfde woord. Alleen voor het lezen was het wat makkelijker.

Het laatste woord van de priesterzegen, vertaald met 'vrede', is zo'n woord dat met en zonder leesmoeder geschreven kan worden. Als de schrijver wilde bezuinigen op het aantal letters van de laatste regel (vers 26) om bij 25 letters uit te komen, had hij dat woord met drie i.p.v. vier letters kunnen schrijven.[15] Voor de betekenis was het verschil 0,0 geweest. Een andere bezuinigingsmogelijkheid is het Hebreeuwse woord vertaald met 'over u' in vers

[15] In 1979 werden in Ketef Hinnom, net buiten de oude stadsmuren van Jeruzalem, bij opgravingen in een grafcomplex uit de IJzertijd twee mini-boekrollen gevonden (27 bij 97 mm en 11 bij 39,2 mm) beschreven met hele kleine letters, elk met een groot deel van de priesterzegen uit Numeri 6 (zie de recente heruitgave van de inscripties in Gabriel Barkay en Andrew G. Vaughn e.a., "The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation", *BASOR* 334 (2004), 41–71). Dit zijn de oudst bekende inscripties met citaten uit de Bijbel. Op de ene inscriptie ontbreekt Num. 6:26, op de andere is het voorwerp op verschillende plaatsen beschadigd, o.a. bij het woord vrede uit vers 26, waarvan alleen maar een stukje van de eerste letter en de complete laatste letter zichtbaar zijn. Er moet voor die laatste letter nog meer gestaan hebben, en volgens de uitgevers van de tekst is er ruimte voor maar één letter meer. Als dat klopt, dan zou het woord zonder leesmoeder geschreven zijn. Maar verder dan deze reconstructie van een beschadigde tekst komen we helaas niet.
De twee werkwoordsvormen die een aparte vorm kunnen hebben voor de korte Yiqtol-vorm zijn ook in deze inscripties als korte vorm geschreven. Verder ontbreekt soms een voegwoord (in het Hebreeuws geschreven met één consonant) of (een letter van een) suffix, zodat hier geen mooie optelsommen gemaakt kunnen worden. In de inscriptie is dus geen poging gedaan om bij mooie getallen uit te komen, en toch zijn de korte Yiqtol-vormen voorzover aanwezig ook werkelijk kort geschreven.

25 en 'u' (de eerste keer) in vers 26. Ook hier hadden drie i.p.v. vier letters gebruikt kunnen worden.[16]

Conclusie

Jagersma's redenering is om verschillende redenen problematisch en heeft weinig overtuigingskracht. Er is geen reden om een uitzondering te maken voor de interpretatie van de werkwoordsvormen in de priesterzegen in Numeri 6:24–26. De enige vertaling die vanuit de grammatica van het Hebreeuws te verantwoorden is, blijft die met een aanvoegende wijs. *Moge de HEER u zegenen …*

[16] In het Hebreeuwse Oude Testament is deze schrijfwijze met een letter minder van '(over) u' bij het enkelvoud niet overgeleverd, maar dat kan toeval zijn. De kortere schrijfwijze (naast de gewone) is wel bekend bij het meervoud. In inscripties komt de kortere schrijfwijze ook bij het enkelvoud voor.

6. Laat God kinderen boeten voor de schuld van de ouders?

De tweede helft van het Tweede Woord[1] van de Decaloog wordt meestal op een van de volgende manieren vertaald. Een eerste mogelijkheid is te vinden in de NBG: 'Ik, de Here, uw God, ben een naijverig God, die de ongerechtigheid der vaderen bezoek aan de kinderen, aan het derde en aan het vierde geslacht van hen die Mij haten.' De NBV kiest voor een andere mogelijkheid: 'ik, de HEER, uw God, duld geen andere goden naast mij. Voor de schuld van de ouders laat ik de kinderen boeten, en ook het derde geslacht en het vierde, wanneer ze mij haten.'[2]

Dit artikel gaat over de vertaling van de zin die afwisselend wordt vertaald als 'die de ongerechtigheid der vaderen bezoek aan de kinderen' of 'voor de schuld van de ouders laat ik de kinderen boeten'. Bijzondere aandacht besteed ik aan het werkwoord in deze zinsnede. Het verschil in betekenis tussen (Nederlands)

---

1 In navolging van de Bijbelse gewoonte ('tien woorden', Ex. 34:28; Deut. 4:13) en de joodse traditie gebruik ik de aanduiding *het Tweede Woord* voor wat doorgaans het eerste en tweede gebod wordt genoemd. De traditionele term 'Tien Geboden' doet geen recht aan het feit dat het Eerste Woord geen gebod is, maar een genadewoord, waarin de Heer zich voorstelt als een God die mensen bevrijdt. Verder zal ik, net als Vance, *Introduction*, de G gebruiken voor wat traditioneel de *qal* heet. Ik wil Ian Hamilton en James Horgan bedanken voor hun commentaar op eerdere versies van deze bijdrage.

2 Tenzij anders aangegeven, citeer ik de Bijbelteksten in dit artikel uit de NBV.

'bezoekt' en 'straft' is relatief klein. Beide weergaven duiden erop dat iemand straf wordt opgelegd. Beide zijn een vertaling van het Hebreeuwse werkwoord √*pqd* (פקד).[3] In het vervolg van dit artikel duid ik deze zinsnede — in de NBV vertaald als 'voor de schuld van de ouders laat ik de kinderen boeten' — aan als de *pqd*-zin.

1 Het werkwoord √*pqd* met een overtreding als lijdend voorwerp wordt op meerdere manieren gebruikt

De literatuur over √*pqd* is zo omvangrijk dat het buiten het bestek van dit artikel valt er een overzicht van te geven.[4] Om een indruk te geven van het scala aan betekenissen waarin dit werkwoord wordt gebruikt, zal ik eenvoudigweg de betekenissen opsommen die enkele recente Hebreeuwse woordenboeken in hun lemma √*pqd* onderscheiden. Het *Hebrew and Aramaic Lexicon* onderscheidt vijf betekenissen waarin het Bijbels Hebreeuws het werkwoord √*pqd* in de G-stam gebruikt: een zorgvuldige inspectie uitvoeren; kijken naar, toezien op iets; de revue laten passeren, monsteren; instrueren, bevelen, aansporen, bepalen; en ter verantwoording roepen, wreken, kwellen. Het *Dictionary of Classical Hebrew* somt tien basisbetekenissen voor het Bijbels Hebreeuwse √*pqd* G op:[5] bezoeken; waarnemen; toerekenen; een taak of object toewijzen; schuld of de straf voor schuld overdragen; schaden; benoemen; monsteren; toevertrouwen; en bepalen.

[3] Een √-teken voor de transcriptie van een Hebreeuws woord duidt aan dat het de werkwoordswortel is en niet een bepaalde werkwoordsvorm.

[4] Enkele goede overzichten hiervan in Spencer, '*PQD*'; en Creason, '*PQD* Revisited'.

[5] En nog enkele extra betekenissen voor het Qumran-Hebreeuws: bevelen, onderhouden.

Gevallen waarin √pqd + overtreding niet ‘straffen’ betekent

Vaak wordt gedacht — en soms ook expliciet gesteld[6] — dat √*pqd* met een ‘overtreding’ als lijdend voorwerp slechts op één manier wordt gebruikt en vertaald moet worden met ‘straffen’. Deze opvatting wil ik ter discussie stellen. Ik zal drie plaatsen bespreken waar zo’n verbinding voorkomt en waar een vertaling met iets als ‘straffen’ problematisch is.

Een vraag stellen: 2 Samuel 3:8

Het eerste voorbeeld van een dergelijk gebruik zien we in 2 Samuel 3:8, waar Saul is gestorven en er een oorlog is uitgebroken tussen het huis van Saul en het huis van David. Om zijn lezers voor te bereiden op wat er gaat komen, merkt de verteller op: ‘Abner verwierf zich een steeds machtiger positie in het huis van Saul’. Dan vervolgt hij: ‘Saul had een bijvrouw gehad, een zekere Rispa, de dochter van Ajja’ (2 Sam. 3:6–7). Vervolgens lezen we een vraag van Isboset, Sauls zoon, aan Abner, Sauls neef en opperbevelhebber: ‘Waarom hebt u bezit genomen van de bijvrouw van mijn vader?’ (2 Sam. 3:7).[7] Abner reageert verontwaardigd: ‘en ú verwijt [**פקד**] mij overspel?’ (2 Sam. 3:8).

In dit geval verwijst √*pqd* + overtreding (**עון**) naar een vraag die Isboset heeft gesteld. Het lijkt wat voorbarig in deze fase van de

---

[6] Levinson, *Legal Revision*, 56 n. 56: ‘Als het werkwoord voorkomt in combinatie met de verwijzing naar een persoon als bepaald lijdend voorwerp, kan het inderdaad “bezoeken” in een neutrale zin betekenen: “Simson wilde zijn vrouw een bezoek brengen”, **ויפקד שמשון את אשתו** (Re. 15:1). Als hetzelfde werkwoord echter een zelfstandig naamwoord uit het semantisch veld van een overtreding of zonde als lijdend voorwerp bij zich heeft, is de betekenis heel anders: **יזכור עונם יפקוד חטאותם**, “Hij zal aan hun onrecht denken / hij zal hun zonden bestraffen” (Hos. 9:9, NJPS).’

[7] Isboset zal het slapen met de bijvrouw van zijn vader hebben beschouwd als iets wat in de buurt komt van aanspraak maken op de troon (vgl. 2 Sam. 16:21 en 1 Kon. 2:17, 21–25).

discussie tussen Abner en Isboset hierin al een verwijzing naar straf te zien. Volgens mij hebben die vertalingen gelijk die hier niet kiezen voor 'straffen', maar in plaats daarvan een vertaalequivalent gebruiken, zoals 'verwijten'.[8]

Een Qatal vertalen door een toekomstige tijd (1): 1 Samuel 15:2

Doorgaans vormt God het onderwerp van √*pqd* + overtreding. 1 Samuel 15:2 is een voorbeeld waarbij God het onderwerp is en de verbinding waarschijnlijk niet 'straffen' betekent.[9] Sommige Nederlandse vertalingen geven het weer zoals WV: 'Dit zegt de HEER van de machten: "Ik ga de Amalekieten straffen, want zij hebben Israël de weg versperd toen het optrok uit Egypte." ' In de HSV vinden we: 'Zo zegt de HEERE van de legermachten: Ik heb acht geslagen op wat Amalek Israël aangedaan heeft, hoe hij zich tegen hem gekeerd heeft op de weg, toen hij uit Egypte kwam.'

Niet alleen de betekenis van het werkwoord (**פקד**) wordt verschillend opgevat (straffen vs. acht slaan op), maar ook de tijd (toekomstige vs. verleden tijd). Om met het laatste te beginnen, als je een Qatal-werkwoordsvorm in het Nederlands weergeeft door een toekomstige tijd, zoals de WV en andere vertalingen dat doen, vereist dat een rechtvaardiging. Het is duidelijk dat een vertaling als 'ik heb de Amalekieten gestraft' niet in de context past; het volgende vers maakt immers duidelijk dat de straf iets in de (nabije) toekomst is. Als √*pqd* + overtreding uitsluitend 'straffen' kan betekenen, moet je er wel van uitgaan dat de Qatal

8 Zie Hertzberg, *I and II Samuel*, 255, maar het Duits vind ik mooier: 'und dann machst du mir heute eine Szene wegen einer Weiberschuld?' Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 208 (overgenomen door Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, 122); Firth, *1 & 2 Samuel*, 343 ('beschuldigen van'). Zie ook Alter, *The David Story*, 210.

9 In de meeste gevallen wordt de overtreding door een zelfstandig naamwoord uitgedrukt; in dit geval is niet een zelfstandig naamwoord maar een zin het lijdend voorwerp.

op een speciale manier wordt gebruikt,[10] een mogelijkheid die we natuurlijk niet kunnen uitsluiten. In dit geval lijkt het echter natuurlijker de Qatal als verleden tijd op te vatten en √*pqd* anders te vertalen. In commentaren lijkt dit een gebruikelijke manier om √*pqd* in 1 Samuel 15:2 op te vatten. Om slechts één voorbeeld te geven, Alter vertaalt: 'Ik heb de rekening op gemaakt van wat Amalek Israël heeft aangedaan [...].'[11]

Een Qatal vertalen door een toekomstige tijd (2): Klaagliederen 4:22

Het laatste voorbeeld komt uit Klaagliederen 4:22 en vertoont enige overeenkomsten met het zojuist besproken voorbeeld. De meeste moderne vertalingen geven Klaagliederen 4:22 op soortgelijke manier als de NBV weer: 'maar jouw wandaden, Edom, zal hij bestraffen, jouw zonden worden blootgelegd'. Als je naar de Hebreeuwse tekst kijkt, zie je dat beide werkwoordsvormen een Qatal (**פקד** ['bestraffen'] en **גלה** ['blootleggen']) zijn. Opnieuw vraagt het gebruik van de toekomstige tijd ('*zal* [...] bestraffen [...] worden blootgelegd') onze aandacht. Je kunt de vertaling van een Qatal door een toekomstige tijd verdedigen door te wijzen op het zogenaamde 'profetische perfectum'.[12] De categorie van het profetische perfectum levert echter wel enkele problemen op[13] en we kunnen die dus niet zonder meer gebruiken. Volgens mij is Klaagliederen 4:22 een van die gevallen

10 Driver, *Notes*, 121–122, is een van de weinige commentatoren die op deze kwestie ingaat. Hij vat de Qatal op als 'uitdrukking van vastbeslotenheid' en wijst op GKC §106m (het weergeven van toekomstige daden 'als reeds voltooid of als gelijk aan voldongen feiten'). Hij erkent dat dit 'in proza ongebruikelijk' is. Dat is waarschijnlijk de reden dat dit voorstel wordt afgewezen door Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 92 (= Hertzberg, *I and II Samuel*, 120).

11 Alter, *David Story*, 87; zie ook bijvoorbeeld Stoebe, *1 Samuel*, 283; Firth, *1 & 2 Samuel*, 168.

12 Bijvoorbeeld Renkema, *Klaagliederen*, 569.

13 Zie Rogland, *Alleged Non-Past Uses*, hoofdstuk 3.

waarin we de interpretatie van Qatal-vormen als profetische perfecta ter discussie moeten stellen.

Klaagliederen 4:21–22 vormt een literaire eenheid, bijeengehouden door de aangesprokene: 'de dochter van Edom'. In deze twee verzen komen we zowel Yiqtol- als Qatal-vormen tegen (zie figuur 1). De Qatal-vormen vinden we allemaal in vers 22. De meeste moderne vertalingen geven de eerste Qatal door een verleden tijd weer. De laatste twee werkwoordsvormen van vers 22 zijn beide een Qatal, doorgaans vertaald door een toekomstige tijd, net als de enige Yiqtol-vorm in dit vers. Anders dan moderne vertalingen vertalen zowel de Septuaginta[14] als de Vulgaat[15] de Qatal-vormen door een verleden tijd.

vers	werkwoordsvorm	NBV
21b	Yiqtol	wordt aangereikt
21b	Yiqtol	zult dronken worden
21b	Yiqtol	(zult) naakt staan
22a	Qatal	je hebt geboet
22a	Yiqtol	zal je niet meer verbannen
22b	Qatal	zal bestraffen
22b	Qatal	worden blootgelegd

Figuur 6.1.: Qatal- en Yiqtol-vormen in Klaagliederen 4:21–22

[14] LXX: ἐπεσκέψατο ἀνομίας σου θύγατερ Εδωμ ἀπεκάλυψεν ἐπὶ τὰ ἀσεβήματά σου, 'hij heeft jouw wetteloosheden onderzocht, dochter van Edom, hij heeft jouw goddeloosheden openbaar gemaakt'.

[15] VG: *visitavit iniquitatem tuam filia Edom discoperuit peccata tua*, 'hij heeft jouw ongerechtigheid bezocht, dochter van Edom, hij heeft jouw zonden onthuld'.

Het is duidelijk dat een vertaling als 'hij heeft jouw zonde bestraft en jouw wandaden blootgelegd' problematisch is in deze context, omdat vers 21 suggereert dat de straf voor Edom nog moet komen ('ook jou zal de beker worden aangereikt; je zult dronken worden en jezelf totaal uitkleden'). Dit verklaart waarom de Qatal hier wordt opgevat als een profetisch perfectum. Gezien het onderscheiden gebruik van de Yiqtol- en Qatal-vormen lijkt deze interpretatie van twee Qatal-vormen enigszins willekeurig.

We kunnen een andere oplossing voor dit probleem vinden als we de betekenis van √*pqd* in dit vers heroverwegen. De vertaling van de New Jewish Publication Society geeft dit werkwoord hier weer met 'opmerken' (*note*),[16] wat een goede zin geeft. Een verleden tijd doet hier ook veel meer recht aan de Qatal-vorm dan een toekomstige tijd: 'Hij heeft je onrecht opgemerkt, dochter van Edom; hij heeft je zonden blootgelegd.'

Op deze manier gelezen suggereert het vers dat de HEER het met Sion heeft afgehandeld en dat het nu Edoms beurt is. Een duidelijke indicatie daarvoor vormt het parallellisme tussen 'opgemerkt' en 'blootgelegd'.[17] Nu is het tijd voor het vonnis over Edoms gedrag en de uitvoering daarvan (vs. 21).[18]

Conclusie

Tegenover de claim dat √*pqd* met een overtreding als lijdend voorwerp slechts één betekenis kan hebben, namelijk 'straffen', heb ik drie gevallen besproken waarin deze betekenis eenvoudigweg

---

[16] Zie ook Renkema, *Klaagliederen*, 408: 'Vermeldenswaard is dat aan √**פקד** de notie van 'waarnemen'/'zien' eigen is. Zo kan het parallel staan met √**נבט** hif'il' ('kijken').

[17] Als 'straffen' de hier bedoelde betekenis zou zijn, zou je in het geval van een synthetisch parallellisme wellicht een andere volgorde hebben verwacht: eerst **גלה** ('blootleggen') en dan **פקד** ('bestraffen').

[18] Bijvoorbeeld Renkema, *Klaagliederen*, 409: 'JHWH ziet/monstert de zonden van Edom en Hij zal de daarbij behorende straf zichtbaar effectueren.'

niet past (2 Sam. 3:8) of alleen gehandhaafd kan worden door een Qatal te vertalen als een toekomende tijd (1 Sam. 15:2; Klaagl. 4:22). Zo'n ongebruikelijke interpretatie van de werkwoordsvorm is niet nodig als je √*pqd* vertaalt door een woord als 'opmerken'.

2 Wat √*pqd* in het Tweede Woord betekent

In het eerste deel van dit artikel heb ik betoogd dat √*pqd* met een overtreding als lijdend voorwerp verschillende betekenissen kan hebben. Doorgaans wordt het als 'straffen' opgevat. Ik heb een paar gevallen besproken waarin deze interpretatie problematisch is. Nu ik heb vastgesteld dat √*pqd* + overtreding iets anders dan 'straffen' kan betekenen, wil ik op de volgende vraag ingaan: is 'straffen' een passende vertaling van √*pqd* in de *pqd*-zin of is de *pqd*-zin een van die gevallen waarin √*pqd* met een andere betekenis wordt gebruikt?

Om verschillende redenen is deze vraag niet zo gemakkelijk te beantwoorden. In de eerste plaats biedt de directe context weinig houvast voor de beslissing of we √*pqd* met 'straffen' moeten vertalen of dat we op zoek moeten naar een andere betekenis. In de tweede plaats is dit specifieke gebruik van de verbinding √*pqd* + overtreding ongebruikelijk vanwege het aantal partijen dat hierbij betrokken is. Normaal gesproken zijn er slechts twee betrokken partijen: aan de ene kant degene die √*pqd* doet — in veel gevallen is dat de HEER — en aan de andere kant een of meer potentieel schuldige personen. De *pqd*-zin komen we in het Oude Testament vier keer tegen: Exodus 20:5 en 34:7, Numeri 14:18 en Deuteronomium 5:9. In alle vier de gevallen zijn er niet slechts twee, maar drie partijen betrokken bij √*pqd* + overtreding: de HEER, de schuldige persoon en de nakomelingen van de schuldige persoon.

Manieren waarop de *pqd*-zin is geïnterpreteerd

Collectieve vergelding

Als 'straffen' de juiste vertaling is, dan gaat het in de *pqd*-zin om een geval van wat enkele wetenschappers als 'collectieve vergelding' aanduiden: een individu of groep wordt gestraft voor het verkeerde gedrag van anderen, niet het eigen gedrag.[19] Collectieve vergelding[20] komen we in het Oude Testament in enkele specifieke omstandigheden tegen. Een bekend voorbeeld is het oordeel van de 'onvoorwaardelijke wijding' (חרם) aan de Heer over de inwoners van Kanaän, die de afgoden dienden, tijdens de verovering van het land (Deut. 7). In een klein aantal andere gevallen wordt ook zo'n onvoorwaardelijke wijding voltrokken of moet die worden voltrokken over gemeenschappen binnen het volk van God (bijvoorbeeld Joz. 7; Deut. 13:13–19). Een ander voorbeeld is de straf over familieleden van hoogwaardigheidsbekleders, zoals koningen (2 Sam. 21:1–14).

Individuele vergelding

Anderen interpreteren de *pqd*-zin in het Tweede Woord als een geval van individuele vergelding.[21] In dat geval zou 'straffen' geen passende vertaling van √*pqd* zijn. Individuele vergelding betekent dat een individu of groep wordt gestraft voor het eigen verkeerde gedrag.

De bredere context

De latere profeten

Anderen willen de kwestie van de interpretatie van de *pqd*-zin oplossen op basis van de bekende woorden uit Ezechiël 18:20: 'Ie-

---

[19] Bijvoorbeeld Levinson, *Legal Revision*, 54.

[20] Zie over collectieve en individuele vergelding: Kaminsky, *Corporate Responsibility*; Schmid, 'Kollektivschuld?'; en Mol, *Collective and Individual Responsibility*.

[21] Bijvoorbeeld Houtman, *Exodus 20–40*, 39.

mand die zondigt zal sterven, maar een zoon hoeft niet te boeten voor de schuld van zijn vader, en een vader hoeft niet te boeten voor de schuld van zijn zoon; wie rechtvaardig is wordt als een rechtvaardige behandeld, en een slecht mens wordt voor zijn slechte daden gestraft.'

Deze passage brengt hen ertoe de voorkeur te geven aan de interpretatie van de *pqd*-zin als een persoonlijke vergelding. Dat zou je kunnen toejuichen vanuit het perspectief van het rechtdoen aan de eenheid van de Schrift als een geheel, maar er schuilt een gevaar in als je te vroeg verwante passages uit de Schrift erbij haalt.[22] Het lijkt redelijk om aan te nemen dat mensen uit de tijd van Mozes de betekenis van de *pqd*-zin moeten hebben kunnen begrijpen, zonder dat zij eeuwenlang hoefden te wachten op de onthulling van de werkelijke betekenis door Ezechiël.

Bovendien kan de verwijzing naar Ezechiël 18 eenvoudigweg betekenen dat je een voorkeur hebt voor de interpretatie als persoonlijke vergelding. Iemand zou zich terecht kunnen afvragen waarom je dan niet verwijst naar een passage die oppervlakkig bezien iets heel anders lijkt te suggereren. Dan kunnen we bijvoorbeeld denken aan Jeremia 32:18:[23] 'U bewijst uw liefde aan

---

[22] We kunnen ook denken aan Deut. 24:16: 'Ouders mogen niet ter dood gebracht worden om wat hun kinderen hebben misdaan, en kinderen niet om de misdaden van hun ouders; alleen om wat iemand zelf misdaan heeft, mag hij ter dood gebracht worden.' Dit vers toont aan dat — anders dan in sommige andere culturen in het Oude Nabije Oosten — er *in het burgerlijk recht* in Israël geen ruimte mocht zijn voor plaatsvervangende straf van de ene generatie voor het wangedrag van de andere (vgl. 2 Kon. 14:6). Op grond daarvan kunnen we echter niet zomaar aannemen dat in het godsdienstig recht zaken op precies dezelfde manier geregeld zijn (zie Greenberg, 'Some Postulates'; Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 221).

[23] Jeremia gebruikt een ander werkwoord: **שלם** ('laten betalen') in plaats van **פקד** ('bezoeken'), aangevuld door de woorden **אל חיק** ('in de schoot'). Deze twee details wekken sterk de indruk dat het in dit

duizenden, u laat voor de schuld van de ouders ook de kinderen boeten, u bent de grote, machtige God, uw naam is HEER van de hemelse machten.'

Hoe treden de wetten van de Pentateuch op tegen afgoderij?
De beste plaats om een onderzoek te beginnen dat ons mogelijk in staat zal stellen te beslissen wat de beste vertaling is van de *pqd*-zin, vinden we niet in Ezechiël of Jeremia, maar in iets wat veel dichter bij het Tweede Woord staat: de wetten die in verband staan met het Tweede Woord in de Pentateuch. Er is een goede reden dit onderzoek te beperken tot die wetten die in verband staan met het Tweede Woord. In drie van de vier gevallen waar de *pqd*-zin voorkomt, komen we die tegen in verband met zaken waartegen het Tweede Woord zich richt, zoals het aanbidden van andere goden en het aanbidden van beelden. In deze drie gevallen is God degene die de *pqd*-zin uitspreekt (Ex. 20:5, 34:7; Deut. 5:9). De vierde keer (Num. 14:18) spreekt Mozes de *pqd*-zin uit in gebed tot God — het lijkt wel een soort belijdenis — in een context die niet meer te maken heeft met zaken die betrekking hebben op het Tweede Woord.

Leviticus 20:1–5 — Een gedetailleerde procedure voor het omgaan met ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord vinden we in Leviticus 20:1–5. De passage bespreekt een geval waarin iemand zijn kind aan Moloch geeft door het als offer te verbranden. De normale gang van zaken (vs. 2) zou dan zijn dat het volk alleen de schuldige persoon stenigt. Een tweede scenario (vs. 4–5) be-

---

vers gaat om een element van werkelijke straf. Om de vragen te beantwoorden (1) over het precieze karakter van de relatie tussen Jer. 18:32 en Ex. 20:5 en (2) of we hier meer te maken hebben met een collectieve dan met een persoonlijke straf, moeten we ten minste nog een vers verder lezen (vs. 19b): 'U let aandachtig op de levensweg van de mensen en beloont [נתן] ieder naar zijn daden.' Zie ook Deut. 7:9–10.

schrijft wat er zal gebeuren als het volk het oogluikend toelaat. Als het volk niet optreedt tegen ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord, zal de Heer zelf optreden. Eerst worden degenen genoemd die het doelwit van de interventie van de Heer vormen. Wat dit geval interessant maakt, is dat het gezin of de naaste familie (**משפחה**) van de schuldige persoon in beeld komt: 'dan zal ik mij tegen die man en zijn familie keren [...]'. Vervolgens wordt verteld wie er gestraft zullen worden: 'Ik zal hem en allen die zich met hem en Moloch inlaten, uit de gemeenschap stoten.'

Er is dus een verschil tussen aan de ene kant het doelwit van het onderzoek (**שים פנים ב**, 'keren tegen') door de HEER, namelijke het gezin van de schuldige persoon, en aan de andere kant het doelwit van zijn straf (**כרת**, 'stoten'), namelijk degenen die delen in de verantwoordelijkheid van de daad van het aanbidden van Moloch. De exacte betekenis van de gebruikte terminologie is in beide gevallen niet helemaal duidelijk.

Wat we echter wel met zekerheid kunnen zeggen, is dat de veronderstelling dat de hele familie samen met de schuldige persoon wordt gestraft, ongeacht hun eigen gedrag, de woorden 'allen die zich met hem en met Moloch inlaten' overbodig zou maken. In het eerste scenario, in vers 3, is het doelwit van zowel het onderzoek als de straf echter hetzelfde en dus volstaat een persoonlijk voornaamwoord: 'Ikzelf zal mij tegen zo iemand keren en *hem* uit de gemeenschap stoten.'

Deuteronomium 13 — In Deuteronomium 13 komen we drie verschillende gevallen tegen die allemaal gaan over ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord. In de eerste twee (vs. 2–6 en 7–12) ontvangt alleen de schuldige persoon straf (vs. 6: 'En die profeet of droomuitlegger moet ter dood gebracht worden'; vs. 11: 'U moet hem ter dood brengen'). Het tweede geval is van bijzonder belang voor ons onderzoek, omdat het een situatie beschrijft waarin de aanstichter een familielid is, bijvoorbeeld

een broer of vrouw, of een beste vriend. In beide gevallen is er geen sprake van familieleden die samen met de schuldige moeten worden geëxecuteerd.

Het derde geval (vs. 13–19) is ingewikkelder: het gerucht gaat dat 'nietswaardige figuren' erin zijn geslaagd hun stadsgenoten andere goden te laten dienen. Het in behandeling nemen van dit gerucht begint met een onderzoek. Niet minder dan drie verschillende werkwoorden worden gebruikt ('navraag doen, een onderzoek instellen en de zaak tot op de bodem uitzoeken', vs. 15) om het nauwgezette karakter van dit onderzoek te benadrukken. Een andere opeenstapeling van bepalingen beschrijft de situatie van het blootleggen van belastend bewijs tijdens dit onderzoek: 'Als blijkt dat het waar is, als onomstotelijk vaststaat dat zoiets afschuwelijks bij u heeft plaatsgevonden' (vs. 15).

Bij deze uitkomst van het onderzoek treft de straf de stad als geheel. Mensen zowel als dieren moeten 'aan de HEER worden gewijd en gedood worden' (**חרם**). De HEER draagt zijn volk op dat een stad die zich afwendt van de HEER om andere goden te dienen, net zo moet worden behandeld als ze destijds de afgodische Kanaänieten moesten behandelen. In zo'n geval van grootschalige ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord is de straf collectief. Zeer waarschijnlijk zullen er ook kinderen zijn onder hen die aan de HEER worden gewijd en gedood. Maar de straf volgt pas nadat een diepgaand onderzoek heeft vastgesteld dat de inwoners van de stad zich hebben afgewend van de HEER om andere goden te dienen.

Deuteronomium 17:2–5 — Een geval dat in een bepaald opzicht verband houdt met dat in Deuteronomium 13:12–18 komen we tegen in Deuteronomium 17:2–5. Hier hebben we niet te maken met grootschalige afvalligheid, maar met de afvalligheid van een individu. Dit geval betreft 'een man of vrouw' die andere goden heeft aanbeden. Als dit wordt gerapporteerd, moet er een onder-

zoek worden ingesteld, net als in Deuteronomium 13. Deze keer wordt dat door slechts één werkwoord uitgedrukt: 'dan moet u zorgvuldig navraag doen'. Als een onderzoek dit zonder enige twijfel heeft uitgewezen ('Als blijkt dat het waar is, als onomstotelijk vaststaat dat zoiets afschuwelijks heeft plaatsgevonden'[24]) moet alleen de schuldige persoon worden gestraft ('dan moet u de man of vrouw die zich zo misdragen heeft de stad uit brengen en buiten de poort stenigen tot de dood erop volgt').

Conclusie

Ik heb een overzicht gegeven van hoe enkele wetten in de Pentateuch ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord behandelen. De wetten gaan over verschillende vormen van afvalligheid. We kunnen de bepalingen als volgt samenvatten:

1. De gemeenschap van Gods volk is verantwoordelijk voor het optreden tegen mensen binnen de verbondsgemeenschap die afgoderij hebben bedreven.

2. De afgodendienaar moet door de gemeenschap ter dood worden gebracht.

3. Als de gemeenschap haar verantwoordelijkheid niet neemt, zal de HEER optreden en

    a. de naaste familie van de afgodendienaar wordt betrokken in het onderzoek en
    b. de afgodendienaar en zijn volgelingen moeten ter dood gebracht worden.

4. In het geval van afvalligheid op grote schaal, van een hele stad,

[24] Exact dezelfde uitvoerige zinsnede als we tegenkomen in Deuteronomium 13:14.

a. moet een diepgaand onderzoek belastend bewijs opleveren en
b. de stad moet ‘onvoorwaardelijk gewijd’ worden aan de Heer.

In het derde geval is er uitdrukkelijk sprake van de volgende generaties. Een vader heeft een kind aan Moloch geofferd en de gemeenschap heeft het door de vingers gezien (Lev. 20:4–5); de Heer zal zijn aandacht richten op de schuldige persoon en zijn naaste familie en zal hem en zijn volgelingen straffen. In het vierde geval, een scenario van afvalligheid op grote schaal, waarbij een complete stad betrokken is (Deut. 13:13–19), komen de volgende generaties impliciet in beeld. Als een onderzoek zonder enige twijfel heeft uitgewezen dat die afgoderij heeft plaatsgevonden, dan moet de hele stad worden gestraft met onvoorwaardelijke wijding (חרם) aan de Heer, de straf die was bestemd voor de oorspronkelijke inwoners van de steden van Kanaän ten tijde van de verovering.

Persoonlijke vergelding de regel, collectieve vergelding in het geval van grootschalige afvalligheid

Als we dan nu terugkeren naar de vraag hoe we √*pqd* in de *pqd*-zin in het Tweede Woord moeten vertalen, zou ik uit de bestudering van de details van de wetten in de Pentateuch met betrekking tot het Tweede Woord de volgende conclusie willen trekken. Wie die zin vertaalt met ‘die de kinderen straft voor de zonde van de ouders’, dekt slechts het ene geval van de afvalligheid op grote schaal en suggereert dat dit de gebruikelijke manier is van omgaan met kinderen van wie de ouders afgoderij hebben bedreven. Als we dit ene geval van collectieve vergelding beschouwen als de uitzondering, doen we meer recht aan de verscheidenheid van de gevallen die voorschrijven hoe om te gaan met ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord. We kunnen de regel het beste samenvatten als een persoonlijke vergelding: slechts de schuldi-

ge persoon wordt gestraft en als de aandacht wordt gericht op de naaste familie, ontvangen alleen zij die de schuldige persoon in zijn verkeerde gedrag zijn gevolgd dezelfde straf.

De pqd-*zin: een nieuwe vertaling*
Het vinden van het juiste vertaalequivalent voor √*pqd* vormde een hele uitdaging. Aan het slot van dit artikel zijn we nu in staat een nieuwe vertaling van de *pqd*-zin in het Tweede Woord voor te stellen. Die weergave moet rekening houden met wat we hebben ontdekt in ons onderzoek van de wetten over kwesties die met het Tweede Woord te maken hebben. Persoonlijke vergelding is de regel in gevallen die gaan over ongehoorzaamheid aan het Tweede Woord en wanneer de HEER ingrijpt, betrekt hij de naaste familie in het onderzoek. Idealiter zou de vertaling ook iets moeten laten zien van het gebruik van het participium van √*pqd* in de *pqd*-zin. Ik zou de volgende vertaling willen voorstellen:

> ‘Ik, de HEER uw God, ben een God die geen concurrenten toelaat. Als ouders zich schuldig maken, zal ik tegen de kinderen naar bevind van zaken optreden, en ook tegen de nakomelingen in de derde en vierde generatie van hen die mij verwerpen.’

Alleen het Tweede en Derde Woord bevatten een bepaling die het ingrijpen van de HEER aankondigt in het geval van ongehoorzaamheid. De *pqd*-zin in het Tweede Woord onderstreept de bijzondere ernst van de zonde van het aanbidden van andere goden of het gebruiken van beelden. God zal optreden tegen de ouders — hij gaat niet aan hen voorbij, evenmin als God in het betonen van zijn liefde voorbijgaat aan ouders die ‘mij liefhebben en doen wat ik gebied’ (Ex. 20:6). Hij zal echter ook in de gaten houden hoe de kinderen en de nakomelingen in de derde en vierde generatie reageren op de afgodendienst van voorgaande generaties. Exodus 34:6–7 maakt duidelijk dat zelfs

wanneer de zonden van de ouders zijn vergeven, de HEER de volgende generaties in het oog blijft houden. Vergeving betekent niet de zonde negeren, maar ertegen optreden, in al zijn ernst.[25]

Epiloog: De christelijke kerk en het Tweede Woord

Het is voor christenen gemakkelijk te denken dat afgoderij niet ons probleem is: *wij* hebben in onze huizen geen beelden waarvoor we ons neerbuigen. Jezus en de apostelen laten zien dat dit een heel naïeve gedachte is.[26] Jezus zelf waarschuwt voor de onmogelijkheid zowel God als Mammon te dienen en daarmee maakt hij duidelijk dat afgoderij een geestelijke dimensie heeft. Mensen die geen beelden in hun huis hebben, kunnen maar beter eens goed kijken wat er in hun hart omgaat. De apostel Paulus beschouwt het fabriceren van afgoden als een algemeen menselijk probleem, niet als slechts een probleem van heidenen. Het is ieders probleem; het is *ons* probleem. De waarschuwing van de apostel Johannes moet blijven klinken en serieus genomen worden: ‘Kinderen, wees op uw hoede voor de afgoden’ (1 Joh. 5:21).

Frederick Buechner geeft een bruikbare definitie van afgoderij, als hij schrijft:

---

[25] Zie Moberly, ‘How May We Speak of God?’, 200: de woorden in de tweede helft van Exodus 34:7 ‘dienen om te verduidelijken dat JHWH’s vergeving werkelijk vergeving is en geen toegeeflijkheid, nog minder morele onverschilligheid. [...] Dit betekent dat de ongeevenaarde nadruk op de goddelijke genade en vergeving tegelijk gepaard gaat met een impliciete beveiliging om te voorkomen dat de woorden worden misverstaan en misbruikt.’

[26] Mat. 6:24; Rom. 1:18–32 (de woorden die Paulus gebruikt om de menselijke afgodsindustrie te beschrijven, komen uit oudtestamentische passages die de afgoderij van *Gods volk*, Israël, beschrijven: Deut. 4:16–18; Ps. 106:19–20); 1 Joh. 5:21.

> Afgoderij is de praktijk van het toekennen van absolute betekenis aan zaken met een relatieve waarde. Onder bepaalde omstandigheden is het fijn te beschikken over zaken als geld, patriottisme, seksuele vrijheid, morele principes, familietrouw, lichamelijke gezondheid, sociale of intellectuele superioriteit enzovoort. Als je die echter tot de standaard maakt waaraan je alle andere waarden afmeet, als je ze tot je meesters maakt en ernaar opziet om je bestaan te rechtvaardigen en je ziel te redden, is dat de reinste dwaasheid. Daar zijn ze gewoon niet toe in staat.[27]

We zijn vaak heel goed in staat te beoordelen wat in het leven van een ander de afgoden zijn. Dit gebeurt ook tussen de verschillende generaties in de kerk. Een oudere generatie kan naar een jongere generatie kijken en zich zorgen maken over de dingen die belangrijk zijn in hun leven. Evenzo kan een jongere generatie vaak precies aanwijzen wat werkelijk belangrijk is in het leven van de generatie(s) boven hen.

Zoals de Schrift meer dan duidelijk maakt, neemt God het aanbidden van afgoden heel ernstig op, omdat het mensen blind maakt voor de schoonheid van zijn ongeëvenaarde grootheid en omdat het de levens van mensen vernielt. Het Tweede Woord bevat een ernstige waarschuwing voor een oudere generatie: het object van je aanbidding zal niet alleen je eigen leven veranderen — we gaan lijken op wat we aanbidden, ten goede of ten kwade. Het zal ook het leven beïnvloeden van de generatie na jou. Die nieuwe generatie zal zien wat het hart van de generatie voor hen in beslag nam en — welbewust of onkritisch — hun manier van aanbidden overnemen.

De waarschuwing aan het slot van het Tweede Woord daagt ons uit verder te kijken dan ons eigen leven. Wat wij aanbidden,

---

[27] Buechner, *Wishful Thinking*, 49.

zal de volgende generatie beïnvloeden — ook zij kunnen gaan lijken op wat wij aanbidden, ten goede of ten kwade. Daarom hebben wij, of we nu al aan ons pensioen toe zijn of nog jong, allemaal het licht van de kennis van de grootheid van God in het aangezicht van Christus zo nodig, dat onze aanbidding tot een eeuwige vreugde zal maken.

Bibliografie

Alter, Robert. *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York: Norton, 1999.

Buechner, Frederick. *Wishful Thinking: A Seeker's ABC*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.

Creason, Stuart. '*PQD* Revisited.' In *Studies in Semitic and Afroasiatic Linguistics Presented to Gene B. Gragg*, edited by Cynthia L. Miller, 27–42. SAOC 60. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008.

Driver, Samuel Rolles. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel: With an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps*. 1913. Reprint, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004.

Firth, David. *1 & 2 Samuel*. AOTC 8. Nottingham: Apollos, 2009.

Greenberg, Moshe. 'Some Postulates of Biblical Criminal Law.' In *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume: Studies in Bible and Jewish Religion Dedicated to Yehezkel Kaufmann on the Occasion of his Seventieth Birthday*, edited by Menahem Haran, 5–28. Jerusalem: Magnes, 1960. ['Some Postulates of Biblical Criminal Law.' In *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, edited by Frederick E. Greenspahn, 333–352. Essential Papers on Jewish Studies. New York: New York University Press, 1991.]

Hertzberg, Hans W. *Die Samuelbücher*. ATD 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

———. *I and II Samuel: A Commentary*. OTL. Londen: SCM, 1964.

Houtman, Cornelis. *Exodus, Deel III: Exodus 20–40*. COT. Kampen: Kok, 2000.

Kaminsky, Joel S. *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*. JSOTS 196. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.

Levinson, Bernard M. *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Moberly, R.W.L. 'How May We Speak of God? A Reconsideration of the Nature of Biblical Theology.' *TynBul* 53 (2002) 177–202.

Mol, Jurrien. *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 and 20*. SSN 53. Leiden: Brill, 2009.

Renkema, Johan. *Klaagliederen*. COT. Kampen: Kok, 1993.

Rogland, Max F. *Alleged Non-Past Uses of Qatal in Classical Hebrew*. SSN 44. Assen: Van Gorcum, 2003.

Schmid, K. 'Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient.' *ZABR* 5 (1999) 193–222.

Spencer, John A. '*PQD*, the Levites, and Numbers 1–4.' *ZAW* 110 (1998) 535–546.

Stoebe, Hans J. *Das erste Buch Samuelis*. KAT 8.1. Gütersloh: Mohn, 1973.

Vance, Donald R. *An Introduction to Classical Hebrew*. Boston: Brill, 2004.

7. Het Verhaal van het Eerste Woord

Wat betekenen al die bepalingen en wetten en regels …?
- een kind

Een antwoord om nooit te vergeten

Mozes is blijkbaar iemand die zich goed kan inleven in kinderen. Hij ziet het voor zich dat in een tent of huis een kind op een goede dag de vraag stelt waar het allemaal voor is, ‘al die bepalingen en wetten en regels, die JHWH, onze God, u heeft voorgehouden’ (Deut. 6:20).[1]

Het antwoord dat Mozes de vader in het oor fluistert is er een om nooit te vergeten. Aan een volgende generatie uitleggen wat de zin is van Gods geboden gaat je niet lukken, als je niet weet dat er maar een goed begin is: *Het Verhaal*. Soms is het goed om een verhaal kort te houden, maar niet in dit geval. Vertel Het Verhaal

---

[1] Met genoegen draag ik dit artikel op aan Peter van de Kamp, gewaardeerde collega en vriend — dat het verhaal van het Eerste Woord jou en Gerda, jullie kinderen en kleinkinderen altijd bij mag blijven!
In dit artikel gebruik ik wanneer ik een tekstgedeelte uit de Bijbel aanhaal zoveel mogelijk de NBV, tenzij anders aangegeven. Wel heb ik de woorden ‘de HEER’ vervangen door: JHWH.
Ik gebruik verder de volgende afkortingen: D(-stam) — traditioneel: *pi῾el* werkwoordsstam; H(-stam) — traditioneel: *hif῾il* werkwoordsstam.

over Gods bevrijdend optreden vooral uitgebreid. Mozes heeft er veel woorden voor nodig: bijna twee keer zoveel als hij vervolgens zal gebruiken om de conclusie te trekken wat Het Verhaal betekent voor ‘al die bepalingen en wetten en regels’.

Mozes laat de vader het verhaal vertellen in de eerste persoon meervoud: ‘Wij waren in Egypte slaven van de farao.’ Op die manier brengt het verhaal verbinding tot stand tussen verschillende generaties: de generatie die de bevrijding concreet heeft meegemaakt, een volgende generatie, en toekomstige generaties. Twee keer in het verhaal gebruikt Mozes een en hetzelfde werkwoord dat in de weergave van de NBV de eerste keer is weergegeven met ‘bevrijden’ en de tweede keer met ‘wegleiden’. Daarmee zitten we bij de kern van het verhaal: ‘wij’ waren slaven, en toen kwam het moment waarop JHWH ons in vrijheid naar buiten heeft gebracht.

Dan komt de moraal van het verhaal — letterlijk: kort maar krachtig. Zonder het verhaal van onze bevrijding kun je niet aan een volgende generatie uitleggen waar al die geboden goed voor zijn. Dan gaan ze denken dat het houden van Gods geboden een manier is om in aanmerking te komen voor een relatie met God, of — als ze zich realiseren hoe diep het gaat wat God van een mens vraagt — dat het een doodlopende weg is.

De moraal van het verhaal is tweevoudig. In de eerste plaats is het gehoorzamen van Gods geboden het middel bij uitstek om uitdrukking te geven aan je respect voor deze God. JHWH heeft de machtige onderdrukker verslagen en zijn volk bevrijd, het een land gegeven om samen in te wonen — en jij hoort erbij. Je hoeft niets te doen om ergens voor in aanmerking te komen, dat heeft hij al geregeld: ‘onze’ God is ook ‘jouw’ God. Eerst was er de relatie, daarna kwamen de geboden. Respect!

De tweede reden voor de geboden van JHWH is dat JHWH zijn volk een goed leven gunt. Het slavenbestaan in Egypte was geen leven. In Egypte blijven was een doodlopende weg. Om het sa-

menleven — Gods volk met zijn God, de mensen onderling — tot een succes te maken, zijn geboden nodig. Vergelijk het met het belang van huisregels zoals in een trein, een veertienregelbord zoals op een schoolplein — maar dan wel van een andere orde. Vandaar 'al die bepalingen en wetten en regels'.

Het Eerste Woord

Er zitten verschillende kanten aan het antwoord dat Mozes voorzegt — te veel om in een kort artikel allemaal recht te doen. Ik zoom in op één detail. Voor de goede verstaander van het betoog van Mozes in de voorafgaande hoofdstukken komt Mozes' antwoord niet als een complete verrassing. Op twee manieren is er een echo te horen van het begin van de Decaloog, door Mozes een hoofdstuk eerder in herinnering geroepen.

In de eerste plaats zijn de woorden 'JHWH heeft ons uit Egypte bevrijd' een weergave in de derde persoon van wat in de Decaloog in de eerste persoon klonk: 'Ik ben JHWH, uw God, die u uit Egypte, uit de slavernij, heeft bevrijd' (Deut. 5:6; vgl. Ex. 20:2). In de tweede plaats komt ook in de Decaloog deze verwijzing naar JHWH's bevrijdend optreden voorop, voordat de verschillende geboden uitgesproken worden. Met andere woorden, de opbouw is dezelfde in het slot van Deuteronomium 6 en in het begin van de Decaloog: eerst het verhaal, dan de geboden.

Ik gebruikte bewust het woord *Decaloog*, een woord met een Griekse achtergrond, dat je kunt weergeven met 'tien woorden'. Dat klinkt anders dan de uitdrukking tien geboden, een uitdrukking waar veel christenen vertrouwd mee zijn. Niet alleen de klank is anders, ook de zeggingskracht van de uitdrukking tien *woorden* verschilt. Van de twee uitdrukkingen — 'tien geboden' en 'tien woorden' — vind je er maar een terug in de tekst van het Oude Testament: 'tien woorden'. In het Nieuwe Testament komt geen van beide uitdrukkingen voor.

Er is in het algemeen gesproken niets mis mee woorden te gebruiken die niet zo in de Bijbel voorkomen. De christelijke belijdenis en geloofsleer doen het op allerlei momenten. Het is anders wanneer er iets wezenlijks verloren gaat wanneer een uitdrukking die zo niet in de Bijbel voorkomt een 'bijbelse' manier van zeggen naar de achtergrond dringt. Ik zou willen beweren dat de uitdrukking de 'tien geboden' hier een voorbeeld van is.

Wanneer in de taal van de liturgie en van de geloofsbeleving 'tien geboden' het wint van 'tien woorden', gaat er inderdaad iets wezenlijks verloren: het besef dat een gebod niet het eerste woord is — en dat kun je ook omkeren: het besef dat het Eerste Woord (nu met hoofdletters) niet een gebod is. Je zou ook kunnen zeggen: wat verloren gaat is de onvergetelijke les van Mozes uit het slot van Deuteronomium 6.

De uitdrukking 'de tien geboden' wekt de indruk dat de Decaloog in zijn geheel bestaat uit geboden, tien in getal. Dan valt de eerste zin over JHWH's bevrijdingsactie er min of meer buiten. Als we de uitdrukking 'de tien woorden' gebruiken, dan telt die eerste zin gewoon mee, en krijgt hij een welverdiende plek binnen die tien woorden. Een meerderheid van de Joodse traditie gaat ons daarin voor, door de eerste zin te tellen als het Eerste Woord. We moeten de tien woorden opnieuw leren tellen (zie de bijlage).

Evangelievlag

Een met het Eerste Woord vergelijkbare zin komt ook verschillende keren voor in het boek Leviticus. In sommige gevallen staat de uitspraak over JHWH's bevrijdend optreden op zichzelf, zoals:[2]

[2] Vgl. 25:38; 26:13; een omgekeerde constructie in 23:43; 25:55; 26:45. Voor een uitgebreid overzicht van vindplaatsen, zie Reinhard Muller, 'The Sanctifying Divine Voice: Observations on the אני יהוה-Formula in the Holiness Code', in *Text, Time, and Temple: Historical and*

> Ik ben JHWH, jullie God, die jullie uit Egypte heeft geleid. Houd je aan al mijn bepalingen en regels en leef ze na. Ik ben JHWH.
> (Lev. 19:36–37)

In andere gevallen wordt de zin vergezeld door een uitspraak over hoe JHWH het volk Israël apart zet voor een bijzondere inzet en status, heilig en afgezonderd van andere volken, zoals:[3]

> Ik ben JHWH, ik heilig jullie. Ik ben het die jullie uit Egypte heeft weggeleid om jullie God te zijn. Ik ben JHWH.
> (Lev. 22:32–33)

Zoals beide voorbeelden laten zien, vinden we in dit soort tekstgedeelten in Leviticus ook een zin van het type: 'Ik ben JHWH', of 'Ik ben JHWH, jullie God'.[4] Deze korte uitspraak vinden we vrijwel uitsluitend in het tweede deel van het boek, Leviticus 18–26, in een opvallend hoge frequentie.[5] Het zou bij deze uitspraak kunnen gaan om niet meer dan een markering van de spreker die aan het woord is, vergelijkbaar met uitdrukkingen als 'godsspraak van JHWH', of 'JHWH heeft gesproken', zoals we die tegenkomen in profetische teksten.

Ritual Studies in Leviticus, red. Francis Landy, Leigh M. Trevaskis, en Bryan D. Bibb, HBM 64 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2015), 70–84, https://www.academia.edu/34434702, 73.

3 Vgl. Lev. 11:44–45. Het apart zetten voor een bijzondere inzet en status wordt uitgedrukt met twee werkwoorden: **קדש** D-stam ('heilig maken') en **בדל** H-stam ('scheiding maken').

4 **אני יהוה** ('ik ben JHWH') of **אני יהוה אלהיכם** ('ik ben JHWH, jullie God', altijd met suffix meervoud tweede persoon); voor een overzicht, zie Muller, 'The Sanctifying Divine Voice', 72.

5 48× in Lev. 18–26, tegenover 6× in Exodus, 4× in Numeri; met dank aan het telwerk van Muller, 'The Sanctifying Divine Voice', 71n4. Lev. 11:44 is het enige voorbeeld buiten de hoofdstukken 18–26.

Er zijn wel twee verschillen tussen de uitspraak ‘ik ben JHWH (jullie God)’ en zulke markeringen als aanduiding van de spreker: in de eerste plaats, de afwezigheid van een naamwoord of werkwoord uit het betekenisveld ‘spreken’, en in de tweede plaats, het gebruik van de eerste persoon (in plaats van een derde persoon). De aanwezigheid van deze twee verschillen wekt de indruk dat er meer aan de hand is dan alleen maar een identificatie van de spreker. Het is het overwegen waard de uitspraak ‘ik ben JHWH (jullie God)’ te verbinden met ofwel (1) uitspraken à la het Eerste Woord,[6] ofwel met (2) woorden van JHWH dat hij de vlam van zijn heiligheid wil laten overslaan op zijn volk,[7] en mogelijk met beide.[8] Misschien halen wij de opties (1) en (2) wel te veel uit elkaar, terwijl ze op een bepaalde manier in elkaars verlengde liggen.

In de regel komt de uitspraak ‘ik ben JHWH (jullie God)’ voor als afsluiting van een los gebod of een serie van geboden. De enige uitzondering is te vinden in de eerste vijf verzen van Leviticus 18. Het vooropstaan van de uitspraak onderstreept de belangrijkheid van het tekstgedeelte dat op deze manier wordt ingeleid, wat nog een keer versterkt wordt door de dubbele herhaling van de uitspraak:[9]

> JHWH zei tegen Mozes: ‘Zeg tegen de Israëlieten: “Ik ben JHWH, jullie God. Volg niet de levenswijze van de Egyptenaren, bij wie je gewoond hebt, noch de levenswijze van de Kanaänieten, naar wie ik

6 Zoals expliciet gebeurt in de zes tekstgedeelten genoemd bij de aanhaling van Lev. 19:36–37 hierboven.

7 Zoals expliciet gebeurt in twee tekstgedeelten: Lev. 20:8, 24.

8 Zoals in Lev. 11:44–45; 22:32–33.

9 Muller, ‘The Sanctifying Divine Voice’, 78. Het lijkt me overdreven te beweren dat ‘de wetgever bewust wenste het Sinaï-verbond in herinnering te brengen en daarmee de wetten van Lev. 18 gelijk te stellen aan de Decaloog’ (Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC 3A (New York: Doubleday, 2000), 1518).

je breng. Leef niet volgens hun bepalingen, maar volgens mijn regels, houd je aan mijn bepalingen en leef ze na. Ik ben JHWH, jullie God. Mijn bepalingen en regels schenken leven aan wie ze volgt, houd ze dus in ere. Ik ben JHWH."'
(Lev. 18:1–5)

Ik noem deze kernachtige uitspraak 'ik ben JHWH (jullie God)' de bevrijdingsvlag, of de evangelievlag. Op allerlei momenten in tekstgedeelten met soms gebod op gebod staat er opeens weer zo'n vlag, die de luisteraar herinnert aan het verhaal van het Eerste Woord dat op de achtergrond meeklinkt, het verhaal waarin JHWH een hoofdrol speelt, wanneer hij optreedt om mensen te redden aan wie hij zijn naam verbonden heeft. Block vat de bedoeling treffend samen:[10]

> Ook als de wetten in en van zichzelf geen reden tot vreugde zijn, ze zijn ingebed in evangelieverhalen en rijkelijk voorzien van motiveringen die voortdurend de aandacht vestigen op JHWH's daden van genade.

Bevoorrecht

Niet zelf mogen kiezen hoeveel goden je zou willen vereren, of bij welke god (of godin) je je toevlucht zoekt — hoe vrij is dat? Zoveel geboden — hoezo, een goed leven? Je hoeft je maar een beetje te verdiepen in de geschiedenis van het volk Israël om te ontdekken dat dit niet vragen van moderne mensen zijn.

Dan zijn de godsdiensten van andere volken wel even een ander verhaal, bijvoorbeeld die van Mesopotamië, de regio waar Abraham ooit vandaan kwam, het gebied waar machtige rijken elkaar afwisselden, met wie het volk Israël het in zijn

10 Daniel I. Block, *How I Love Your Torah, O Lord! Studies in the Book of Deuteronomy* (Eugene, Or.: Cascade, 2011), xi-xii.

latere geschiedenis op verschillende momenten te stellen zou krijgen. De godsdienst van Mesopotamië wordt door een kenner in deze woorden getypeerd: 'een prehistorische godsdienst zonder heilige geschriften, religieuze autoriteiten, dogma's, orthodoxie, orthopraxie of fanatisme.'[11]

Een ideale godsdienst? Voor sommigen, ongetwijfeld, maar niet voor iedereen. Neem het personage Sjubsji-mesjre-sjakkan, mogelijk uit het begin van de dertiende eeuw v. Chr., niet ver van de tijd van Mozes, in een loflied op de Mesopotamische god Marduk, een tekst die is overgeleverd onder de titel *Ludlul bēl nēmeqi*.[12] Sjubsji-mesjre-sjakkan beklaagt zich erover dat je met de goden nooit echt weet waar je aan toe bent, omdat hun rationaliteit en moraal zich onttrekken aan de waarneming van mensen:

> Wist ik maar of deze dingen aanvaardbaar zijn bij de god!
> Wat iemand goed lijkt, is voor de god een wandaad.
> Wat iemand zelf verderfelijk vindt, is volgens zijn god goed.
> Wie kan het beleid van de goden in de hemel begrijpen?
> Wie kan de raad van het Diepe Water vatten?

11 Jean Bottéro, *La plus vieille religion: En Mesopotamie*, Folio histoire (Paris: Gallimard, 1998), 30.

12 Een transcriptie en vertaling van de tekst is te vinden in: Takayoshi Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, ORA 14 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), de hieronder geciteerde regels op 88, 89; en in: Amar Annus en Alan Lenzi, *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010), 20, 35.

> Waar heeft de mensheid kennisgemaakt met de
> koers van de god?
> - Anoniem

Op zo'n moment begin je te begrijpen dat het verschil maakt wanneer je weet wie er achter 'al die bepalingen en wetten en regels' zit, wanneer je niet alleen de naam van jouw God weet, maar ook de geschiedenis kent die hij heeft geschreven. Met zo'n God weet je waar je aan toe bent. Je bent bevoorrecht:

> Hij maakt zijn woorden aan Jakob bekend,
> zijn wetten en voorschriften aan Israël.
> Met geen ander volk heeft hij zich zo verbonden,
> met zijn wetten zijn zij niet vertrouwd.
> (Ps. 147:19–20)

Bijlage — Opnieuw leren tellen van een tot tien

In veel gevallen geven de masoreten, de middeleeuwse 'overleveraars' van de tekst, heldere aanwijzingen over hoe zij een passage in kleinere teksteenheden zouden willen verdelen. Bij de Decaloog is de situatie anders. De masoretische overlevering is niet eenduidig over de precieze verdeling van de verzen over tien woorden.[13] Maar op een punt is er wel eenduidigheid: elk van de verschillende indelingen rekent de zin 'Ik ben JHWH, enz.' als vallend binnen de tien woorden.[14] De masoretische traditie

[13] M. Breuer, 'Dividing the Decalogue into Verses and Commandments', in *The Ten Commandments in History and Tradition*, red. Ben-Zion Segal en Gershon Levi, English Edition. (Jerusalem: Magness, 1990), 291–330, 291–303.

[14] Breuer, 'Dividing', 303–14; vgl. David Tabb Stewart, 'Leviticus 19 as Mini-Torah', in *Current Issues in Priestly and Related Literature: The Legacy of Jacob Milgrom and Beyond*, red. Roy E. Gane en Ada Taggar-Cohen, SBLRBS 82 (Atlanta, Ga.: SBL, 2015), 299–323, 317.

heeft niet per definitie het laatste woord: het is een interpretatie van de Hebreeuwse tekst, natuurlijk wel een met oude papieren. In dit geval is deze aanwijzing in de masoretische traditie het overwegen meer dan waard.

De vraag is dan vervolgens: als de eerste zin van de Decaloog onlosmakelijk onderdeel uitmaakt van de tien woorden, is het dan op zichzelf een 'woord', of vormt het samen met wat volgt een 'woord'? Voor een antwoord op die vraag moeten we eerst kijken naar wat volgt. In de gereformeerde traditie is de onmiddellijk volgende zin, 'Vereer naast mij geen andere goden', het eerste gebod. Op dat punt wijken we af van andere tradities van indeling en telling van de Decaloog.

In zowel de standaard Joodse[15] als de katholieke en lutherse telling is wat in onze traditie verdeeld is over twee geboden samen één gebod. Met andere woorden: in de andere tradities horen het verbod andere goden naast JHWH te vereren en het verbod geen godenbeelden te maken bij elkaar als één gebod. Geen andere goden, geen godenbeelden — zijn het twee geboden, of is het één gebod? Is er voor beide indelingen iets te zeggen, of zijn er een of meerdere doorslaggevende argumenten die pleiten voor een van deze twee indelingen?

Neerbuigen en dienen

Ik denk dat er in ieder geval één doorslaggevend argument is om de twee verboden samen te nemen als één 'gebod'. Er is één zin die voor het beantwoorden van de vraag, 'één of twee geboden?', van grote betekenis is. Dat is de zin die in de NBV en de WV achtereenvolgens op deze manier is vertaald:

> Kniel voor zulke beelden niet neer, vereer ze niet.
>
> Buig niet voor hen en vereer hen niet.

[15] Breuer, 'Dividing', 314.

De weergave in de NBV legt een rechtstreeks verband met het onmiddellijk voorafgaande, het verbod op het maken van godenbeelden. De weergave in de WV legt zo'n rechtstreeks verband niet. De NBV heeft de woorden *zulke beelden* toegevoegd. Soms kan zo'n toevoeging geen kwaad, in dit geval gaat er met de toevoeging wel iets mis.

De weergave zoals in de WV[16] is de enig juiste, zou ik willen beweren. Die stelligheid is op zijn plaats, omdat de weergave in de NBV een probleem veroorzaakt: terwijl in alle andere gevallen de werkwoorden 'dienen' en 'vereren' wanneer ze samen gebruikt worden een of meerdere andere goden als lijdend voorwerp bij zich hebben,[17] zouden we in de Decaloog een geval hebben waarin niet een andere god maar een goden*beeld* voorwerp van zulke aanbidding en verering is. Strikt genomen kun je zo'n uniek geval natuurlijk niet uitsluiten, maar het ligt gezien alle andere gevallen meer voor de hand het persoonlijk voornaamwoord *hen* niet te verbinden met de godenbeelden in de onmiddellijk voorafgaande zin, maar met de 'andere goden' een zin eerder.

Het Tweede Woord

Dat betekent dat het voornaamwoord *hen* in de zin 'Buig niet voor hen en vereer hen niet' verwijst naar de 'andere goden' in de zin 'Vereer naast mij geen andere goden'. Dat is een belangrijke aanwijzing dat beide zinnen onderdeel uitmaken van één gebod, oftewel één woord. Met andere woorden: het vertrouwde 'eerste' en 'tweede' gebod horen bij elkaar en vormen samen het Tweede Woord.

---

16 Vergelijk HSV: 'U zult zich daarvoor niet neerbuigen, en die niet dienen'.

17 Walther Zimmerli, 'Das Zweite Gebot', in *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, TB, Altes Testament 19 (München: Kaiser, 1963), 234–48, 237–38; Knut Holter, *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*, SBLit 60 (New York: Peter Lang, 2003), 72–77.

Een bevestiging van de juistheid van deze conclusie is te vinden in de zin die onmiddellijk volgt, 'ik, JHWH, uw God, ben een jaloerse God' (WV).[18] De uitdrukking 'een jaloerse God' veronderstelt een context waarin het gaat over rivaliserende goden. Ook die vinden we in de woorden 'andere goden' helemaal aan het begin van het Eerste Woord.

	Joods	*Geref.*	*Kath.-Luth.*
Ik ben JHWH, jouw God	**1**		
Geen andere goden	**2**	1	1
Geen op maat gesneden beelden		2	
Geen misbruik van JHWH's naam	**3**	3	2
De Sabbat	**4**	4	3
Vader en moeder	**5**	5	4
Geen moord	**6**	6	5
Geen echtbreuk	**7**	7	6
Geen diefstal	**8**	8	7
Geen vals getuigenis	**9**	9	8
Geen begeerte (1)	**10**	10	9
Geen begeerte (2)			10

Figuur 7.1.: De telling van de Tien Woorden in verschillende tradities

[18] NBV vertaalt: 'ik, JHWH, uw God, duld geen andere goden naast mij', naar de strekking helemaal juist; de aanwezigheid van de woorden 'andere goden' in deze weergave bevestigt het punt dat ik wil maken, maar maakt het minder eenvoudig uit te leggen.

Alles bij elkaar genomen is er veel voor te zeggen bij de tien woorden in de Decaloog de Joodse meerderheids-telling te volgen (zie figuur 7.1). De eerste zin over JHWH's bevrijdend optreden is het Eerste Woord, het Tweede Woord bevat het verbod er andere goden op na te houden en het verbod afgodsbeelden te maken. Voor de overblijvende acht woorden loopt de telling synchroon met de gereformeerde telling.[19]

[19] Het (enigszins vereenvoudigde) overzicht heb ik ontleend aan Jason A. DeRouchie, 'Counting the Ten: An Investigation into the Numbering of the Decalogue', in *For Our Good Always: Studies on the Message and Influence of Deuteronomy in Honor of Daniel I. Block*, red. Jason A. DeRouchie, Jason Gile, en Kenneth J. Turner (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2013), 93–125, https://www.academia.edu/8165434, 102. Meer gedetailleerde overzichten zijn te vinden in DeRouchie, 'Counting', 96; David L. Baker, *The Decalogue: Living as the People of God* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2017), 5.

8. Een paradigmawisseling

Overwegingen bij het onderwijs in de Hebreeuwse taal in het theologiecurriculum

1 Inleiding — verschillende contexten, genres en perspectieven

De Hebreeuwse taal wordt in diverse contexten bestudeerd en onderwezen. Aan een universiteit kan dat bijvoorbeeld zijn in de bachelor Oosterse Talen en Culturen of de bachelor Theologie. Verschillende contexten kunnen verschillende benaderingen van de Hebreeuwse taalverwerving vragen. Dat geldt in ieder geval voor de bachelor Theologie, waarin het aantal studiepunten dat studenten ermee behalen aanzienlijk lager zal zijn dan in een bachelor Oosterse Talen en Culturen.

In dit artikel[1] wil ik enkele overwegingen geven over het onderwijs in de Hebreeuwse taal in de context van een bachelor Theologie. Mijn persoonlijke onderwijservaring beperkt zicht tot deze context en dus is dit de achtergrond waartegen ik deze gedachten ontwikkel. Hoe en of deze overwegingen van toepassing zijn op het onderwijs Hebreeuws in andere contexten, is weer

[1] Dit artikel is opgedragen aan prof. J.P. Lettinga, de docent Hebreeuws die mij het meest heeft gevormd — iets waarvan ik me opnieuw bewust werd tijdens het schrijven van dit artikel — en een zeer gewaardeerd mentor.

een ander onderwerp. Dat laat ik over aan hen die meer ervaring in dergelijke contexten hebben. In deze bijdrage richt ik me op het onderwijs Hebreeuws aan beginners. Dan is het van belang nog een ander onderscheid te maken en wel tussen enerzijds een grammaticaboek als naslagwerk en anderzijds een leerboek voor taalonderwijs. Mijn opmerkingen hebben betrekking op het genre leerboek.

Naar mijn idee is dit onderscheid tussen een grammaticaboek en een leerboek van grote betekenis. De kwaliteit en bruikbaarheid van een leerboek lijden eronder als zo'n leerboek meer op een grammaticaboek gaat lijken. Een grammaticaboek mikt doorgaans op een zeker totaaloverzicht en dat is natuurlijk goed. Mijn stelling zou zijn dat in een leerboek voor taalverwerving zo'n totaaloverzicht niet noodzakelijkerwijs als kwaliteit hoeft te gelden.

2 Het Hebreeuwse werkwoord doceren

Ik zal dit eerst duidelijk maken door middel van enkele gedachten over het doceren van het Hebreeuwse werkwoord. Het is een bekend gegeven dat het ontleden van Hebreeuwse werkwoordsvormen een van de grootste uitdagingen vormt voor studenten die Hebreeuws leren.

2.1 Onderwijs zonder afleiding

De vormleer van het Hebreeuwse werkwoord omvat een heel aantal parameters: zeven werkwoordsvormen, zoals de Qatal en de Yiqtol; meer dan tien werkwoordsstammen, traditioneel aangeduid als *qal, nifʿal, piʿel* enzovoort; werkwoorden die in bepaalde vormen een of twee van hun (twee of drie) consonanten van de woordenboekvorm verliezen, doorgaans in zo'n zeven categorieën van zogenaamde 'zwakke werkwoorden' gegroepeerd (of twaalf, als je ook de 'dubbelzwakke werkwoorden' meeneemt).

Het is niet zo moeilijk het Hebreeuwse werkwoord zo te doceren dat een student er totaal door wordt overweldigd. Naar mijn overtuiging kunnen we orde scheppen in de chaos die anders gemakkelijk ontstaat door te doceren vanuit het perspectief van welke kennis een student in de verschillende stadia van het taalverwervingsproces *nodig heeft*.

Natuurlijk is dat wat iedere goede docent wil. Sommige manieren om die doelstelling te verwezenlijken, zullen echter succesvoller zijn dan andere. Gezien de hoeveelheid parameters is het van het grootste belang dat de docent onderscheid maakt tussen essentiële categorieën en ondergeschikte kwesties. De uitdaging is de stof zo aan te bieden dat de student niet verdwaalt of zijn zelfvertrouwen verliest.

Eén essentiële categorie: werkwoordsvormen

Ik besef dat mijn volgende uitspraak voor sommige collega's als een verrassing kan komen. Hier komt hij: terugkijkend op meer dan twintig jaar onderwijs Hebreeuws zou ik willen stellen dat het mogelijk is alles wat een student over de vormleer van het Hebreeuwse werkwoord moet weten in vier relatief korte lessen aan te bieden.

In de aanpak die ik heb ontwikkeld, omvat de eerste les over het werkwoord een algemene inleiding op de vormleer van het Hebreeuwse werkwoord en biedt deze de eerste werkwoordsvorm aan, waarvoor — zoals ik hieronder bespreek — slechts één voor de hand liggende kandidaat is: het Deelwoord. In de algemene inleiding bespreek ik eerst de vier bouwstenen van de Hebreeuwse werkwoordsvorm: het prefix, de basis, de uitgang en het suffix. Van deze vier bouwstenen is voor de student alleen het prefix een nieuw verschijnsel, de andere drie bouwstenen zijn in het leerboek dat ik aan het ontwikkelen ben al eerder geïntroduceerd, in de les die de vormleer van het zelfstandig naamwoord behandelt.

Eveneens voortbouwend op het materiaal dat in voorgaande lessen is geïntroduceerd, leggen de volgende onderdelen van de eerste les over werkwoordsvormen uit: (i) de stappen waarmee je uit een specifieke werkwoordsvorm zoals je die in een zin tegenkomt de vorm afleidt zoals je die in een woordenlijst of woordenboek kunt vinden; (ii) de suffixen bij werkwoordsvormen en (iii) zes consonanten die je aan het begin van een werkwoordsvorm kunt tegenkomen, terwijl ze niet bij de eigenlijke werkwoordsvorm horen, maar eraan zijn toegevoegd (de ב, ה, ו, כ, ל en מ, waarover hieronder meer). De algemene inleiding sluit af met een toelichting op het gebruik van een nieuw ontwikkeld sleutelboekje als hulpmiddel bij de vormanalyse van werkwoordsvormen (zie de figuren verderop voor enkele voorbeelden). Dit sleutelboekje dient als vervanging van de traditionele paradigma's.

In het tweede deel van de eerste les over het werkwoord behandel ik het Deelwoord. Er is een goede reden om met deze werkwoordsvorm te beginnen en niet met de Qatal, zoals vaak gebeurt. De reden is dat het Deelwoord in het Hebreeuws een eenvoudige brug slaat tussen het zelfstandig naamwoord en het werkwoord. Deelwoordvormen lijken in veel opzichten op zelfstandige naamwoorden: ze hebben dezelfde uitgangen voor enkelvoud en meervoud, mannelijk en vrouwelijk (al voegt het Deelwoord wel enkele varianten op de uitgangen voor vrouwelijk enkelvoud toe).

In de tweede les over het werkwoord behandel ik de Qatalvorm. Dan bouw ik voort op wat de student in de voorgaande les heeft geleerd over het gebruik van het sleutelboekje en geef ik verder aandacht aan enkele eigenaardigheden van de uitgangen van de Qatal-vorm. Ik bespreek ook het verschil tussen twee verschijningsvormen van de Qatal: (1) de gewone Qatal-vorm (met of zonder het voegwoord וְ; traditioneel het 'perfectum' genoemd) en (2) de Weqatal(tí), waarbij het voegwoord niet van de werkwoordsvorm kan worden losgemaakt (traditioneel het

‘perfectum consecutivum’ genoemd). Deze les eindigt met een uitleg van de vertaling van deze twee Qatal-vormen, zowel in een verhaal als in gesproken woord.

De derde les behandelt de Yiqtol-vorm, waarvan het gebruik van niet één, maar vier consonanten in het prefix (**א**, **י**, **נ**, **ת**) een nieuw kenmerk vormt. Ook hier bespreek ik de verschijningsvormen van de Yiqtol-vorm — in dit geval vier — en leg ik uit hoe elk van deze vormen moet worden vertaald, zowel in een verhaal als in gesproken woord. De vierde les gaat over de resterende drie vormen van het Hebreeuwse werkwoord: de imperatief en de twee infinitieven, op een manier waarmee de studenten inmiddels vertrouwd zijn.

Ondergeschikte kwesties: ‘werkwoordsstammen’, ‘zwakke werkwoorden’
Anders dan in veel traditionele leerboeken voor taalverwerving Hebreeuws besteed ik in de opzet van deze vier lessen weinig aandacht aan de categorieën ‘werkwoordsstammen’ en ‘zwakke werkwoorden’. Dat is een bewuste keuze. Ik beschouw deze twee elementen als ondergeschikte kwesties. Het maakt de zaken onnodig ingewikkeld als de categorieën ‘werkwoordsstammen’ en ‘zwakke werkwoorden’ al in dit vroege stadium van het leren van Hebreeuws worden meegenomen. Dit klinkt misschien heel radicaal en daarom zal ik kort uitleggen in welke zin ik deze twee elementen als ondergeschikt beschouw.

Ten eerste de categorie ‘werkwoordsstammen’. In het proces van het leren gebruiken van het sleutelboekje ontdekt een student al snel dat de uitgewerkte analyse van een vorm van een Hebreeuws werkwoord altijd begint met één of twee letters als aanduiding van wat de ‘werkwoordsstam’ wordt genoemd (die ik in mijn voorstel G, N, D, Dp, enzovoorts noem [traditioneel: *qal*, *nifʿal*, *piʿel*, en *puʿal*]), waarop de één tot vier letters volgen die de werkwoordsvorm identificeren (bijv. Dlw [Deelwoord], Q [Qatal, traditioneel: perfectum], WY [Wayyiqtol, traditioneel: imperfec-

tum consecutivum], InfC [Infinitief-C, traditioneel: infinitivus constructus], enzovoort). In dit stadium is dit zo ongeveer alles wat studenten over werkwoordsstammen moeten weten.

In dit vroege stadium heeft de student nog niet veel kennis over werkwoordsstammen, maar de identificatie van die stammen dient wel een duidelijk doel: het zal de student in staat stellen uit de reeks van mogelijke betekenissen van het werkwoord die in de woordenlijst staan vermeld, aan de hand van de corresponderende letter de juiste betekenis van het werkwoord te selecteren. Als een student in zijn woordenlijst of woordenboek verschillende betekenissen vindt voor bijvoorbeeld G, D en H, zal de werkwoordsstam, die hij met het sleutelboekje heeft geïdentificeerd, hem in staat stellen de juiste betekenis voor deze specifieke werkwoordsvorm te kiezen.

Eigenlijk behandelt een student werkwoordsstammen slechts op een mechanische manier, maar in dit vroege stadium van het bestuderen van het Hebreeuwse werkwoord is dat geen probleem. In een later stadium zal dan aandacht worden besteed aan de regelmatigheden die je kunt ontdekken in de betekeniscategorieën die verbonden zijn met de verschillende Hebreeuwse werkwoordsstammen.

Ten tweede de categorie 'zwakke werkwoorden'. Het verschil tussen zogenaamde sterke en zwakke werkwoorden speelt een heel ondergeschikte rol in deze nieuwe benadering van het onderwijs Hebreeuws.[2] De categorieën die worden gebruikt, lijken

[2] Een bijkomend voordeel van het vermijden van de categorieën sterke en zwakke werkwoorden is dat je niet te maken krijgt met de verwarring veroorzaakt door het feit dat ook de Nederlandse grammatica een onderscheid tussen sterke en zwakke werkwoorden kent, maar op een heel andere manier. In de Nederlandse systematiek komt 'sterk' overeen met onregelmatig en 'zwak' met regelmatig. Dat is min of meer het tegenovergestelde van wat een student Hebreeuws in een traditioneel programma moet leren over Hebreeuwse 'sterke' en 'zwakke' werkwoorden.

op die in traditionele leerboeken, maar ze hebben nu een andere functie.

Ik geef een voorbeeld: bij een specifiek item in het sleutelboekje treft een student het label 'i-נ' — uitgesproken als 'Eén-*nūn*' — aan in de beschrijving van een vorm waarvan de eerste consonant de Hebreeuwse letter נ is, zoals נתן ('geven'; de traditionele terminologie, bijvoorbeeld *pe-nūn*, is niet erg behulpzaam). Het label 'i-נ' is alleen bedoeld om de student te laten vaststellen dat de *nūn* de eerste van drie consonanten is — en zo nodig die consonant te laten toevoegen —, wat hem zal helpen het werkwoord te vinden in de woordenlijst of het woordenboek.

2.2 Problemen met werkwoordsparadigma's

Een van de hulpmiddelen die veel leerboeken Hebreeuws traditioneel aanbieden, is een reeks paradigma's. Bij elkaar beslaan die zo'n twintig tot dertig pagina's gevuld met werkwoordsvormen. Ik zie ten minste drie problemen met zulke paradigma's.

In de eerste plaats zijn paradigma's doorgaans overcompleet. De meeste paradigma's bevatten tal van vormen die je in het Hebreeuwse tekstcorpus nooit zult tegenkomen. Die vormen zijn slechts 'volledigheidshalve' opgenomen, zoals een auteur dat uitdrukt.[3]

In de tweede plaats zijn paradigma's doorgaans niet volledig of precies genoeg. Dit lijkt vreemd nadat ik eerder heb opgemerkt dat paradigma's vaak overcompleet zijn. Het is vanzelfsprekend

[3] D.R. Vance, *Introduction to Classical Hebrew*, Boston, MA 2004, 327. De volledige toelichting luidt: 'Niet alle vormen die in de volgende paradigma's worden opgesomd, kom je daadwerkelijk tegen in de Hebreeuwse Bijbel. Zo kom je bijvoorbeeld geen Dp-imperatief tegen in de Bijbel. De vormen die niet voorkomen zijn volledigheidshalve aangevuld, met de pedagogische bedoeling de studenten aan te moedigen tot het herkennen van de patronen in de werkwoordsparadigma's van het klassiek Hebreeuws. Deze niet-geattesteerde vormen zijn op geen enkele manier gemarkeerd.'

onvermijdelijk dat er lacunes in de paradigma's zitten: vormen die in Hebreeuwse teksten voorkomen, maar die je niet in paradigma's zult terugvinden. Paradigma's zijn vaak ook niet erg precies: in veel gevallen is de gezochte werkwoordsvorm er alleen bij benadering in terug te vinden (sommige paradigma's nemen וַי מֶר ['hij zei'], de meest voorkomende werkwoordsvorm, wel op, terwijl in andere paradigma's deze vorm niet te vinden is en de student het moet doen met de vorm die er het dichtstbij komt, zoals וַיֹּאכַל ['hij at']).

In de derde plaats, om de paradigma's efficiënt te kunnen gebruiken, zullen studenten over (in ieder geval enige) kennis moeten beschikken die diezelfde paradigma's hun nu juist zouden moeten verschaffen, tenzij de student bereid is alle twintig à dertig pagina's met paradigma's door te bladeren. Dit is misschien wel het grootste probleem. Voor een deel van de studenten verdwijnt dit probleem gedeeltelijk als zij meer ervaring hebben opgedaan, maar niet voor allemaal.

2.3 Werkwoordsvormen ontleden vanuit studentenperspectief

Deze drie problemen illustreren de noodzaak van het aanbrengen van structurele verbeteringen op het terrein van de paradigma's van Hebreeuwse werkwoordsvormen. De ideale sleutel voor het ontleden van Hebreeuwse werkwoordsvormen zou aan twee vereisten moeten voldoen. Ten eerste moet deze zo compleet mogelijk zijn, zonder vormen die niet in de Hebreeuwse Bijbel voorkomen op te nemen. Ten tweede moet deze sleutel niet meer dan minimale vaardigheden van de student vragen om hem goed te kunnen gebruiken.

In mijn optiek is dit niet alleen noodzakelijk, maar is het ook mogelijk om tot zo'n paradigmawisseling — de woordspeling is bewust — te komen. Laten we eerst kijken naar de vereiste vaardigheden. Als we het vereiste van die minimale vaardigheden serieus nemen, zou dat kunnen door van de student slechts twee

dingen te verwachten: transcriptievaardigheden en kennis van de vier delen waaruit een werkwoordsvorm kan zijn samengesteld.

(1) De student moet in staat zijn een correcte transcriptie van een Hebreeuws woord te maken. Transcriptie is een vaardigheid die een student zal hebben geleerd in de beginfase van zijn Hebreeuwse taalverwervingscursus. In een bepaald opzicht is het een complexe vaardigheid. Een student moet bijvoorbeeld in staat zijn de functie van een punt in een letter (traditioneel *dāḡēš* genoemd) te interpreteren en de lengte van vocalen vast te stellen.

(2) Een student moet in staat zijn zijn kennis van de vier 'bouwstenen' van een werkwoordsvorm toe te passen: het prefix, de basis, de uitgang en het suffix (hierboven besproken). Deze vier bouwstenen corresponderen met de vier onderdelen van het sleutelboekje.

Ik zal twee voorbeelden bespreken die laten zien hoe zo'n sleutelboekje werkt. De twee meest voorkomende werkwoordsvormen in het Hebreeuwse Oude Testament zijn **וַיֹּ מֶר** ['hij zei'] en **וַיְהִי** ['hij was']. Ze komen voor in de eerste drie verzen van het Oude Testament. Deze twee vormen zal ik hier bespreken als voorbeelden van het ontleden van Hebreeuwse werkwoordsvormen vanuit het perspectief van een student.

Voorbeeld **וַיֹּ מֶר**

We kijken eerst naar **וַיֹּ מֶר** ['hij zei']. Op basis van wat hij in de voorgaande lessen heeft geleerd, is de student in staat een transcriptie van deze vorm te maken: *wayyōmęr*. In de inleidende les over werkwoordsvormen is de student verteld de **ו** en de bijbehorende vocaal of *š*ᵉ*wā* aan het begin van een werkwoordsvorm (voorlopig) buiten haakjes te zetten. In de les over de Yiqtol heeft de student geleerd dat *wa* gevolgd door een verdubbelde consonant aangeeft dat dit een (1) **Wayyiqtol**-vorm is (de nummers tus-

sen haakjes geven de verschillende stappen aan waaruit de volledige vormanalyse van een werkwoordsvorm bestaat). We zetten de verkenning van וַי מֶֹר voort.

Bij de eerste stappen in het leren gebruiken van het sleutelboekje moet het de student worden aangeraden bij het begin te beginnen: de eerste afdeling, getiteld ‘Prefix’. Daar vindt hij alle zes consonanten die als prefix kunnen fungeren. Hij zal ontdekken dat een י een als onderdeel van het prefix gebruikte consonant is voor Wayyiqtol (2) **3-m** ([enkelvoud of meervoud] derde persoon mannelijk).

In een volgend onderdeel van het sleutelboekje, waar de gevallen van een lange vocaal *ō* na de consonant van het prefix worden opgesomd, ontdekt de student nog drie dingen (nummer 111 in figuur 8.1): een prefix met een lange vocaal *ō* gevolgd door de leesmoeder **א** wijst op een Wayyiqtol-vorm van de (3) **G-stam** van werkwoorden die (4) een **א als eerste consonant** hebben, terwijl de **מ** direct na de lange vocaal *ō* nu kan worden geïdentificeerd als (5) de **tweede consonant** van de vorm zoals die in het woordenboek is te vinden. De student kan nu de eerste twee consonanten van het werkwoord reconstrueren: **-אמ**.

De formule (111) in het sleutelboekje bevat een koppelteken: ‘Yō + –C_{ii}’. De student heeft inmiddels al geleerd dat dit koppelteken de grens tussen twee bouwstenen aangeeft, en dat de bouwsteen die in een werkwoordsvorm volgt op het prefix de basis is. De vraag waar de student nu voor staat, is of er nog maar één bouwsteen (de basis) is, of dat er nog twee of drie volgen (de basis en een uitgang en/of suffix).

In dit geval is het de snelste manier de student te laten kijken naar de onderdelen die de uitgangen en suffixen behandelen, om te zien of een ר ooit voorkomt als (deel van) een uitgang of suffix. De twee onderdelen over de uitgangen en suffixen laten zien dat dit niet het geval is. Dus moet de ר deel uitmaken van de basis,

B.9. lange vocaal |ō| in prefix

¶ i-א

111. ? # Y ō + – C_{ii} G
[leesmoeder א in prefix]

112. ? # ʾ ō + – C_{ii} G
[*niet* leesmoeder א in prefix]

¶ אחז

113. ? # n ō + – C_{ii} N Qatal/
[leesmoeder א in prefix]

¶ i-ו

114. ? # n ō + – C_{ii} {ā / ę} N Dlw

115. ? # n ō + – C_{ii} {ə / a} N Qatal/

¶ הלך, i-ו

116. ? ō + – C_{ii} {V / V̄} H
[*niet* leesmoeder א in prefix]

---

117. ? #C_i ō G Dlw

Figuur 8.1.: Lange vocaal *ō* in het prefix

die we nu kunnen reconstrueren als (6) אמר. De afwezigheid van een uitgang leidt tot de conclusie dat de werkwoordsvorm moet worden ontleed als (7) **sg**-3-m. Daarmee hebben we de vormanalyse van de werkwoordsvorm וַיֹּ אמֶר voltooid.

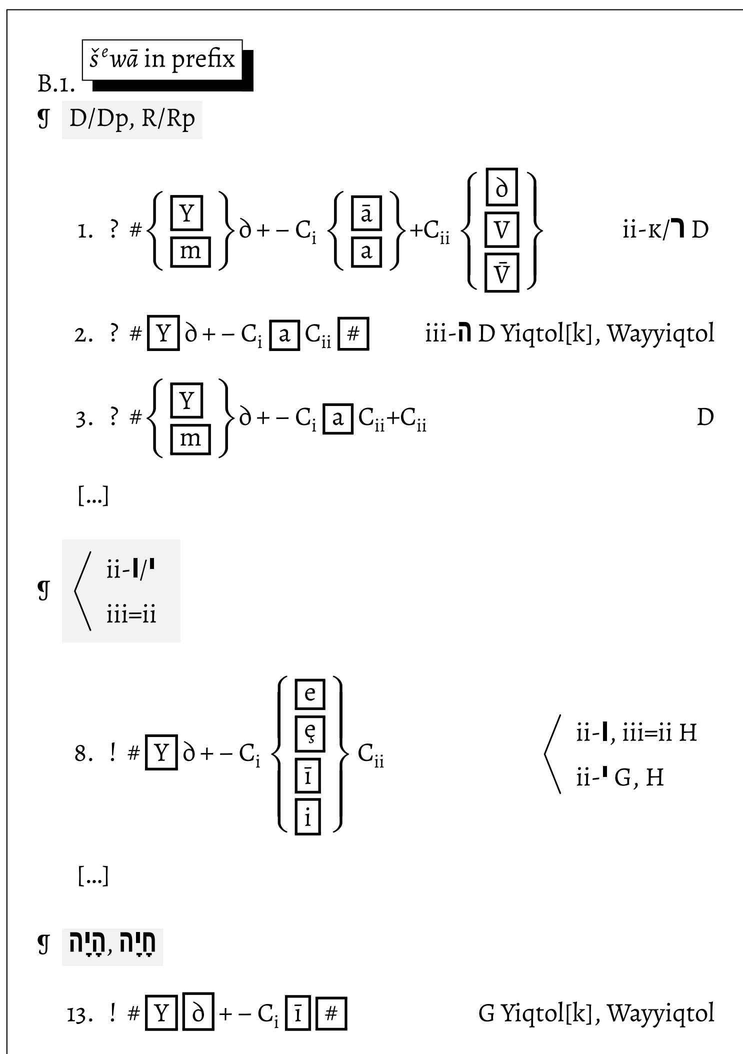
Voorbeeld וַיְהִי

We zullen nu kijken naar het tweede voorbeeld, וַיְהִי ['hij was']. De student weet inmiddels dat hij de eerste lettergreep, in dit geval וַ', aan het begin van de vorm voorlopig buiten haakjes moet zetten en de vorm moet identificeren als een (1) **Wayyiqtol**-vorm. Dan blijft het vervolg van de werkwoordsvorm, 'יְהִי, over. De afdeling in het sleutelboekje die de consonanten van het prefix behandelt, wijst naar een (2) **3-m**-vorm.

In het kader in het sleutelboekje dat een '*šᵉwā* als onderdeel van het prefix' behandelt (in dit hoofdstuk als voorbeeld opgenomen in figuur 8.2), vindt de student een formule die precies past bij de transcriptie (*wayyᵉhī*): 'Yə + -C_1ī#'. Deze formule, nummer 13 in figuur 8.2, wordt voorafgegaan door een uitroepteken. Dat geeft aan — zoals de student in de bijbehorende les heeft geleerd — dat in het geval de formule deze match oplevert, alle andere opties in het kader kunnen worden overgeslagen.

De student kan veel informatie uit deze formule halen: in de werkwoordsvorm 'יְהִי is het prefix *yᵉ*, de basis is *hī* en het #-teken achter de lange vocaal *ī* leidt tot de conclusie dat er geen uitgang of suffix is. De vorm is zo ongebruikelijk dat de formule de twee werkwoorden noemt waarbij je deze vorm kunt vinden: הָיָה en חָיָה. De vorm kan nu worden geanalyseerd als een (3) **G-stam** Wayyiqtol van het werkwoord (4) הָיָה.

De student kan nu uit de combinatie van י als prefix-consonant en de afwezigheid van een uitgang de conclusie trekken dat hij, net als in het geval van וַיֹּ אמֶר, te maken heeft met opnieuw een (5) **sg**-3-m-vorm. Daarmee is de analyse voltooid. Bij de werk-



Figuur 8.2.: *Šᵉwā* in het prefix (ingekort)

woordsvorm יְהִי is alle benodigde informatie voor de vormanalyse te vinden in het onderdeel over het prefix; er hoeft geen ander onderdeel te worden geraadpleegd.

3 De paradigmawisseling verder doorvoeren

Deze nieuwe benadering van het ontleden van werkwoordsvormen bracht me terug aan de tekentafel. Ik vroeg mezelf af: wat zou er gebeuren als je een soortgelijke benadering zou toepassen op andere fasen van het taalverwervingsproces? Hoever terug het beginstadium van de taalverwerving in zou je met het gebruik van dit perspectief kunnen gaan? Tot hoever in de latere stadia zou dit studentenperspectief nog nuttig zijn?

Voordat ik zal verkennen hoe je dit studentenperspectief kunt doorvoeren in de verschillende stadia van het leren van Hebreeuws, zal ik eerst de belangrijkste kenmerken van dit perspectief samenvatten. Het studentenperspectief omvat het volgende:

(1) kijk naar een grammaticaal thema op de manier waarop een student ernaar kijkt;
(2) stel de vragen die een student zou willen of moeten stellen om de kwesties te behandelen die dit specifieke verschijnsel opwerpt;
(3) stimuleer het ontwikkelen van vaardigheden gebaseerd op voldoende informatie in plaats van volledige informatie of een totaaloverzicht.

3.1 Klanken en tekens: een studentenperspectief

Het is onmogelijk het studentenperspectief op alle stadia van de Hebreeuwse taalverwerving toe te passen. Het geldt vooral voor de allereerste stadia. Toch zijn er misschien wel sneller dan je zou denken delen van het programma waarop je het kunt toepassen.

Het vaststellen van de lengte van een vocaal

Het vaststellen van de vocaallengte vormt voor studenten een grote uitdaging.[4] De meeste vocaaltekens kunnen zowel een korte als een lange vocaal aanduiden. Het feit dat er geen regels zijn die in alle situaties opgaan, kan ervoor zorgen dat de student zich onzeker voelt bij het vaststellen van de vocaallengte in een specifieke situatie. Daar komt nog bij dat generaties studenten om een voor mij onverklaarbare reden als vanzelf neigen tot de veronderstelling dat een vocaal lang is. Ik geef hier een beperkt aantal regels die lijnrecht ingaan tegen deze veronderstelling en die de 'vocaallengtevrees' aanzienlijk kan helpen verminderen:

Een vocaal is kort, tot het tegendeel blijkt

1. **Tegenindicatie — geen uitzonderingen** mogelijk:

   ¶ er volgt een **leesmoeder**, dus moet de vocaal lang zijn;

   ¶ er volgt een **'stiekeme *paṯaḥ*'**,[5] dus moet de vocaal lang zijn.

2. **Tegenindicatie — uitzonderingen** zijn **mogelijk**:

[4] Dat geldt natuurlijk niet alleen voor studenten: ook het wetenschappelijk debat over het vaststellen van de vocaallengte in het Bijbels Hebreeuws duurt nog voort. De benadering waarvoor ik in mijn onderwijspraktijk kies, lijkt in veel opzichten op het 'compromissysteem' (zijn woorden) van L. Edzard, 'Biblical Hebrew', in: S. Weninger (red.), *The Semitic Languages: An International Handbook* [HSK, 36), Berlijn 2011, 480–514. Ook wat betreft de notatie van de *šᵉwā* stem ik met Edzard (486) overeen; vgl. J. Blau, *Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: An Introduction* (LSAWS, 2), Winona Lake, IN 2010, 113–117.

[5] Traditioneel wordt dit de *paṯaḥ furtivum* genoemd.

- als er **geen punt staat in de BGDKFT letter** die volgt op de *š^e^wā* van de volgende lettergreep, is de vocaal doorgaans lang;
- als de vocaal in een **open lettergreep** staat, is de vocaal doorgaans lang.

Deze regels gaan niet in alle regelmatige en bijzondere gevallen op, maar ze zullen studenten helpen om vast te stellen hoe ze een bekende naam als **שִׁמְעוֹן** (*šimʿōn*) goed moeten uitspreken. Woorden als **אֲכָלְךָ** (*ʾ^a^ḵŏlḵā*) en **מֶלֶךְ** (*męlęḵ*) zullen studenten echter met de beperkingen van deze regels confronteren.

Het bepalen van de functie van een punt in een letter

Een ander voorbeeld heeft te maken met wat in een grammaticaboek doorgaans de *dāḡēš* heet, een term die voor de student volslagen vreemd klinkt. De paragraaf over de *dāḡēš* is doorgaans ingedeeld op basis van de verschillende functies die dit teken kan hebben, zoals een 'verdubbelingspunt', enzovoort. Als je het materiaal vanuit het perspectief van een student wilt aanbieden, kies je een andere route. Die begint niet met het gebruiken van de officiële grammaticale term in de kop boven de paragraaf waarin dit verschijnsel wordt besproken.

Als een student een punt in een letter tegenkomt, moet er gereedschap voorhanden zijn waarmee hij kan vaststellen wat de functie van die specifieke punt is. De zogenaamde *dāḡēš* is echter niet de enige punt in een letter die een student kan tegenkomen als hij een Hebreeuwse tekst leest. Vanuit het perspectief van een student is het veel handiger al die punten met elkaar te verbinden en ze in één paragraaf aan te bieden. Dat gebeurt op een manier die de student leert waarnaar hij moet kijken om in elk concreet geval de juiste functie van de punt vast te stellen. De eenvoudigste manier om alle informatie met betrekking tot een punt in een letter te presenteren, is als volgt:

Een punt in een letter — kijk naar wat eraan voorafgaat:

1. de punt wordt voorafgegaan door **een vocaal** → verdubbeling van de consonant

   ¶ **uitzondering** — **ה**: consonant *h*;

2. de punt wordt **niet** voorafgegaan door **een vocaal** → standaard BGDKFT uitspraak (plofklank)

   ¶ **uitzondering** — **ו**: niet na vocaal: lange vocaal *ū*.

Deze regels zullen studenten helpen te weten te komen hoe ze een woord als **וְצַוו** (*w^{e}ṣawwū*) moeten uitspreken en het verschil te ontdekken tussen **אַרְצָה** (*ʾarṣāh*, 'haar land') and **אַרְצָה** (*ʾarṣā*, 'naar het land') — ervan uitgaande dat de leesmoeders al zijn behandeld. Een woord als **יִשְׁתַחֲוו** in *BHS* (een afwijkende schrijfwijze in de Codex Petropolitanus [L] voor het gebruikelijke **יִשְׁתַחֲוו** ['zij bogen'], *yištaḥ^{a}wū*) zal echter altijd wel een uitdaging blijven.

3.2 Woorden en zinnen: een studentenperspectief

We gaan nu over op een ander onderdeel van de grammatica. In een grammaticaboek tref je de bespreking van functiewoorden (partikels) ergens in de tweede helft van het boek aan, meestal tegen het slot van het deel getiteld 'Vormleer', na lange hoofdstukken over werkwoorden en zelfstandig naamwoorden.

Het herkennen van eerste consonanten die niet bij het woord horen
In talen als het Engels en Nederlands vormen functiewoorden altijd afzonderlijke woorden. De meeste functiewoorden in het Hebreeuws gedragen zich ook volgens die regel. Een van

de aspecten van functiewoorden in het Hebreeuws zullen studenten echter opvallend vinden: het verschijnsel dat sommige ervan zich vasthechten aan het volgende woord in plaats van gescheiden door een spatie zelfstandig voor dat woord te staan. Een student moet leren op dit verschijnsel te letten wanneer hij een van de volgende letters aan het begin van een woord ziet: ב, ה, ו, כ, ל en מ (het voegwoord ו, de voorzetsels ב, כ, ל en מן, het vraagwoord ה en het lidwoord ה).

Een beginnende student zal dit al snel tegenkomen als hij een Hebreeuws tekstgedeelte gaat lezen. Daarom is het voor hem op dat moment heel handig als hij de letters die gezamenlijk het kenmerk hebben dat ze zich aan het volgende woord vasthechten, in één paragraaf bij elkaar aantreft. In het beginstadium hoeft een student dan slechts enkele regels te leren:

De eerste letter van een woord hoort er soms niet bij

1. De ו als beginletter is het voegwoord dat we meestal met 'en' vertalen.
2. De ה als eerste letter *kan* het lidwoord zijn.
3. De ה als eerste letter *kan* de zin in een vraag veranderen.
4. Bij een ב, כ, ל en מ als eerste letter *kan* het om een voorzetsel gaan.

De vier genummerde regels kunnen we zo formuleren dat ze al een samenvatting vormen van de belangrijkste details met betrekking tot dit verschijnsel, om studenten te helpen deze gegevens te memoriseren. Alleen van de eerste van deze vier, de ו als eerste letter, kunnen we een algemene regel maken (waarop dan een heel klein aantal uitzonderingen is, zoals persoonsnamen als וַשְׁתִּי [Vasti]). In de andere gevallen is een eerste letter ב, כ, ל en מ mogelijk een vastgehecht voorzetsel, lidwoord of vraagwoord,

maar er zijn ook gevallen waarbij deze eerste letter tot het eigenlijke woord behoort en er niet aan is vastgehecht.

In het geval van een van deze vastgehechte letters, de letter **ה**, moet een student leren niet één, maar twee mogelijkheden te overwegen. Met deze regels is een student goed toegerust om het verschil te ontdekken tussen bijvoorbeeld **בְּרֵיחַ** ('met een geur', voorzetsel + zelfstandig naamwoord) en **בְּרִיחַ** ('grendel', alleen zelfstandig naamwoord), of **בָּהֵמָּה** ('in hen', voorzetsel + suffix) en **בְּהֵמָה** ('vee', alleen zelfstandig naamwoord).

Het onderscheiden van functies van werkwoordsvormen in een verhaal

Een ander terrein waarop het studentenperspectief bruikbaar kan zijn, is dat van de zinsbouw. Een van de zaken die een student al gauw zal opmerken zodra hij langere gedeelten van verhalende teksten gaat lezen, is het verschijnsel dat niet minder dan vier verschillende werkwoordsvormen kunnen worden gebruikt om te verwijzen naar een handeling of stand van zaken in het verleden. Een student gaat zich dan afvragen of het verschil uitmaakt welke werkwoordsvorm wordt gebruikt, of dat ze door elkaar worden gebruikt.

Een manier om deze kwestie te benaderen is ieder mogelijk gebruik van de verschillende werkwoordsvormen op te sommen, maar dat is wellicht niet de handigste manier. Als je doceert vanuit een studentenperspectief, begin je bij de waarneming van de student van wat eruitziet als een willekeurig gebruik van werkwoordsvormen. Vervolgens help je hem door enkele basisregels te geven die hij op een verhaal kan toepassen om de functie van elk van deze vier werkwoordsvormen vast te stellen.

De eerste stap is de student te leren de vier vormen in twee groepen te verdelen: gemarkeerde en ongemarkeerde vormen. Door het grammaticale concept van gemarkeerdheid te gebruiken, kan de docent een student leren begrijpen dat in verhalende teksten de Wayyiqtol de standaardvorm, oftewel het

‘ongemarkeerde gebruik’, is, en dat hij altijd alert moet zijn als hij een andere vorm dan de Wayyiqtol tegenkomt.

De volgende stap is uit te leggen dat er gevallen zijn waar de spreker geen keus heeft, maar door de beperkingen van de grammatica een andere dan de ongemarkeerde vorm moet gebruiken, bijvoorbeeld als een zin begint met een ontkenning of een functiewoord. In deze gevallen duidt het gebruik van een gemarkeerde vorm niet noodzakelijkerwijs op aanvullende informatie.

In een aantal gevallen heeft de aanwezigheid van een van de andere drie werkwoordsvormen in plaats van de Wayyiqtol, oftewel: de drie ‘gemarkeerde’ werkwoordsvormen, te maken met een keuze van de verteller: om een ander zinsdeel voorop te plaatsen, of om aanvullende informatie te verstrekken over de handeling of de stand van zaken die door de werkwoordsvorm tot uitdrukking wordt gebracht (wat niet duidelijk zou worden door het gebruik van een ongemarkeerde Wayyiqtol-vorm).

Hierdoor wordt de complexiteit gereduceerd tot die gevallen van gemarkeerd gebruikte werkwoordsvormen waar het voorkomen van een gemarkeerde werkwoordsvorm *niet* het gevolg is van de regels van de grammatica, maar een kwestie van de keuze van de spreker. De volgende stap is dan in elk afzonderlijk geval het specifieke *plus*, de extra informatie uitgedrukt in de gemarkeerde vorm, vast te stellen. In sommige gevallen zal dit een kwestie zijn van het naar voren halen van een zinsdeel (of van buitenplaatsing van een zinsdeel), in andere gevallen speelt de grammaticale categorie ‘aspect’ een rol.

In gevallen waar aspect een rol speelt, kunnen we de gemarkeerde werkwoordsvorm in het verhaal categoriseren als ‘voortijdigheid(+)’, voortijdigheid met extra informatie, in tegenstelling tot de ongemarkeerde voortijdigheid van de Wayyiqtol. Het herhaalde gebruik van dit etiket zal de student eraan herinneren dat hij altijd moet proberen de aanvullende informatie te ontdekken die impliciet in een gemarkeerde werkwoordsvorm aanwezig is.

Conclusie

In deze bijdrage heb ik enkele overwegingen gegeven bij het doceren van Hebreeuws in een specifieke setting: het curriculum van een bachelor theologie. In deze context moet een leerboek verschillen van een naslagwerk. Voor een naslagwerk is een totaaloverzicht een deugd, maar in een leerboek moet het doel zijn voldoende informatie te bieden en niet zozeer volledige informatie.

In de eerste plaats is dit belangrijk voor het doceren van de vormleer van het Hebreeuwse werkwoord. Ik heb bepleit dat de focus moet liggen op wat essentiële informatie is (bijvoorbeeld werkwoordsvormen) en minder op de informatie die van ondergeschikt belang is (bijvoorbeeld werkwoordsstammen en zwakke werkwoorden). Terwijl traditionele werkwoordsparadigma's streven naar een zekere mate van volledigheid, bereiken ze dat doel vaak niet. Een alternatief sleutelboekje kan een veel bruikbaarder instrument zijn om studenten te leren een vormanalyse van Hebreeuwse werkwoordsvormen uit te voeren.

Op basis van deze benadering van het aanleren van de vormleer van het Hebreeuwse werkwoord kunnen ook andere terreinen van de Hebreeuwse taalverwerving, zoals de klankleer en de zinsbouw, worden aangeboden op manieren die minder alomvattend, maar wel efficiënter zijn. Bij de Hebreeuwse taalverwerving zal er altijd sprake zijn van werk in uitvoering.

Deel III.

Evangelie en seksuele diversiteit

9. Verder met het Evangelie van Christus

Homo's/lesbiennes en de gemeente van Christus

Toen ik deze lezing aan het voorbereiden was, probeerde ik me voor te stellen wie ik onder mijn gehoor zou hebben. Op het eerste gezicht lijkt het heel eenvoudig: een club christelijke homo's en lesbo's. Toch vermoed ik dat ik voor een heel divers gezelschap sta. Sommigen van jullie zijn al jaren uit de kast, anderen nog maar kort, misschien nog overrompeld door wat er allemaal loskomt wanneer je uit de kast komt, en weer anderen wachten nog maar even met uit de kast komen. Sommigen hebben een zekere mate van vrede met hun homoseksuele geaardheid, anderen staan nog helemaal aan het begin van een proces om die geaardheid een plek te geven.

Sommigen hebben geen probleem met de gedachte van een homoseksuele relatie, of leven misschien al voor kortere of langere tijd in zo'n relatie; anderen kunnen een seksuele relatie tussen twee mensen van hetzelfde geslacht niet verenigen met hun christelijke overtuiging. Je hebt getrouwde homo's, en 'ouwe homo's' (ik zet het maar even tussen hoge komma's, maar zo stond het op het ContrariO-forum) — en zo kan ik nog wel een poosje doorgaan. Voor zo'n uiteenlopend publiek kom ik een verhaal houden. Ik heb het gevoel dat ik alleen maar een beginnetje kan maken. En dat is wat ik wil doen: bij het begin beginnen, zonder de illusie te hebben of de suggestie te wekken dat ik voor elke situatie iets kan zeggen of op elke vraag een antwoord heb. In zo'n situatie is het onvermijdelijk dat ik sommigen zal teleurstellen, anderen vervreemden, of zelfs ergeren. Mag ik een beroep doen

op jullie welwillendheid, en vragen: Schiet me niet onmiddellijk af wanneer ik iets zeg waar je het helemaal niet mee eens bent!

Dat begint meteen al wanneer ik mijn eigen papieren op tafel leg. Meer dan twintig jaar geleden viel bij mij het kwartje: ik ben homo. In 2006 had ik mijn *coming out* voor christelijk Nederland toen ik een artikel in *CV-Koers* schreef over de positie van homo's in de christelijke gemeente.

Ongeveer een jaar nadat ik in de jaren tachtig mijn homoseksualiteit had ontdekt, ging ik nadenken over de vraag: wat wil ik eigenlijk met mijn homoseksualiteit, en vooral: wat wil God? Ik heb indertijd van alles en nog wat gelezen om die vragen te beantwoorden. Uiteindelijk heb ik besloten dat Gods spreken in de Bijbel over seksualiteit in het algemeen en homoseksualiteit in het bijzonder duidelijk maakt dat het tegen de wil van God ingaat een seksuele relatie met een partner van hetzelfde geslacht aan te gaan. Ik heb de argumenten en redeneringen waarmee mensen tot een tegenovergestelde conclusie komen overwogen, maar ze hebben mij niet kunnen overtuigen. Als ik de Bijbel lees wil ik zeker weten dat ik de stem van God hoor, niet een echo van de cultuur waarin ik leef.

Van die beslissing heb ik nooit spijt gehad. Dat betekent niet dat er geen momenten zijn geweest en nog zijn waarop ik de keuze zonder een partner door het leven te gaan als een pijnlijke heb ervaren, die zorgde voor verdriet en tranen. Meer dan eens heb ik iemand ontmoet van wie ik dacht: wat zou het mooi zijn als je met zo iemand je leven kunt delen. Op zulke momenten is het verdriet levensgroot aanwezig.

Maar dat is maar één kant van het verhaal. Naast dat verdriet staan ook mooie momenten. Ik begon een zoektocht door de wereld van Gods genade. En er ging een wereld voor me open. Ik heb heel mooie dingen ontdekt. De ontdekkingsreis gaat nog steeds verder. De grootste ontdekking is wel dat er veel meer in het Evangelie zit dan we vaak denken.

1 Er zit meer in het Evangelie

Wat is het Evangelie? Sommige christenen zullen zeggen: Jezus is voor mij gestorven. Het Evangelie — dat is vergeving. Nee, zeggen anderen, vergeving dat is maar een half Evangelie. Het Evangelie is vergeving, of rechtvaardiging, maar ook heiliging. Zonder heiliging heb je geen compleet Evangelie.

Ik ga nog een stap verder. Rechtvaardiging en heiliging samen is nog maar een half Evangelie. Rechtvaardiging en heiliging — daar zit nog het een en ander tussen. Je hebt minimaal vier woorden nodig om het Evangelie uit te leggen: *vrijspraak*, *adoptie*, *glorie*, en *transformatie*. Ik zal uitleggen wat ik met elk van deze woorden bedoel.

Vrijspraak

> *God schenkt vrijspraak aan allen die in Jezus Christus geloven. En er is geen onderscheid. Iedereen heeft gezondigd en ontbeert de nabijheid*[a] *van God; en iedereen wordt uit genade, die niets kost, door God als een rechtvaardige aangenomen omdat hij ons door Christus Jezus heeft verlost.*
> (Rom. 3:22–24 NBV)
> [a] *ontbeert de nabijheid*, of: mist de glorie (vgl. NBG).

Waarom *vrijspraak*, en niet gewoon *vergeving*? Ik heb daar een belangrijke reden voor. Het woord *vrijspraak* wordt altijd in een bepaald verband gebruikt, en dan gaat het altijd over een uitspraak die een rechter doet. Die uitspraak is publiek: iedereen mag het weten. En als je bij alle rechtshoven langs geweest bent en de hoogste instantie spreekt je vrij, dan is het definitief. Niemand kan het dan nog meer terugdraaien.

In het Evangelie vertelt God je: ik spreek je vrij van strafvervolging. Natuurlijk betekent dat: ik vergeef je al je zonden. Maar het zegt meer. Het is maar niet iets dat God even regelt tussen jou en zichzelf. Het is een publieke zaak. De rechter heeft het vonnis

uitgesproken. En bij God heb je te maken met de Hoogste Rechter. Een hoger beroep is onmogelijk. De Hoogste rechter heeft het laatste woord.

Niemand kan nog tegen je zeggen: je zult je straf niet ontlopen: de duivel niet, en ook jijzelf niet. De hoogste rechtsinstantie heeft een uitspraak gedaan, en daarmee heb je vaste grond onder de voeten om een beroep te doen op Gods ontferming: *Heer ontferm u!*

Adoptie

> *U hebt de Geest niet ontvangen om opnieuw als slaven in angst te leven, u hebt de Geest ontvangen om Gods kinderen te zijn, en om hem te kunnen aanroepen met 'Abba, Vader'. De Geest zelf verzekert onze geest dat wij Gods kinderen zijn. En nu we zijn kinderen zijn, zijn we ook zijn erfgenamen, erfgenamen van God. Samen met Christus zijn wij erfgenamen: wij moeten delen in zijn lijden om met hem te kunnen delen in Gods luister.*[b]
> (Rom. 8:15–17 NBV)
> [b] *Gods luister*, of: zijn glorie.

Het tweede woord is *adoptie*. Bij vrijspraak hebben we God ontmoet als rechter. Bij adoptie ontmoeten we dezelfde God op een heel andere manier: nu zegt hij tegen je: ik ben je Vader, jij bent mijn aangenomen kind. Wij hebben onmiddellijk een voorstelling bij het woord *adoptie*: vaak jonge ouders, die zelf geen kinderen kunnen krijgen, en een babytje uit een ver land adopteren. Dat moeten we even helemaal vergeten.

Adoptie in de tijd van Paulus was iets heel anders. De a.s. vader is een man op leeftijd. Het nieuwe adoptiefkind is een volwassen man. De vader is op zoek naar iemand van wie hij weet dat bij die persoon zijn vermogen in veilige handen is. Via de rechter geeft hij de persoon in kwestie een nieuwe identiteit: vanaf dat moment is hij zijn zoon.

Die verandering van status is vooral heel ingrijpend als de vader een van zijn slaven aanneemt als zoon. Dan hoor je niet langer bij het personeel, maar bij de familie. De man die eens je heer en meester was, is vanaf nu je vader. Je mag *Abba* tegen hem zeggen. Het is opvallend dat Paulus in een brief geschreven in het Grieks opeens dit woord uit een vreemde taal gebruikt. Het was het woord dat Jezus zelf gebruikte wanneer hij met God sprak.

Wanneer Paulus het beeld van adoptie gebruikt, zet hij het geadopteerd kind zijn tegenover slaaf zijn. Slaaf zijn verbindt hij met vrees: jij moet presteren, anders loopt het verkeerd af. Bij kind zijn hoort vrijheid: je hebt een bevoorrechte positie gekregen, de rechter heeft het juridisch vastgelegd, je hebt nu de status van kind.

Bij vrijspraak was nog niet duidelijk welke aard je relatie met God zal hebben. Bij adoptie wordt dat duidelijk: God is je Vader, jij bent zijn aangenomen kind, en erfgenaam.

In Romeinen 8 voegt Paulus daar nog twee dingen aan toe. In de eerste plaats: wij zijn erfgenamen samen met Christus. Christus is ook Zoon van God, maar wel op een andere manier. Hij is niet een aangenomen zoon, maar Zoon van God van nature. Dat is een immens verschil. En toch zijn we samen met Christus erfgenamen.

Het tweede wat Paulus toevoegt komt als een verrassing, en je schrikt er van. Samen met Christus erfgenaam betekent dat je met hem zult delen. Paulus noemt twee dingen: uiteindelijk zullen we delen in de glorie van Christus. Maar daar gaat iets aan vooraf, en dat is schokkend: we zullen ook delen in het lijden van Christus.

Twee woorden: lijden en glorie. Die glorie — dat zien we wel zitten. Maar dat lijden — moet dat nu echt? Dat is een vraag waar iedereen mee worstelt. Petrus zei: de Messias lijden? Geen denken aan. Jezus leest hem de les. Ik ben inderdaad de Messias, de

triomferende koning, en tegelijk ben ik de Knecht, de man van smarten die moet lijden.

Het Evangelie heeft geen kleine lettertjes. Jezus maakt er geen geheim van. Wat voor de Messias, de Christus, geldt, geldt ook voor een christen: het lijden hoort er bij. Jezus maakt dat duidelijk met een beeld. Iemand die een kruis op zijn schouders neemt en daarmee gaat lopen. Iedereen begrijpt onmiddellijk hoe dat afloopt: op de plaats waar mensen geëxecuteerd worden.

Dat lijden — moet dat nu echt? Het is ook een vraag waar Jezus zelf mee geworsteld heeft. De evangeliën beschrijven een moment kort voor zijn arrestatie. Jezus is letterlijk doodsbang. Hij laat ons meeluisteren wanneer hij bidt (Markus 14:36).

> '*Abba*, Vader' — Jezus bidt tot zijn dierbare Vader, met wie hij altijd al, zelfs al voor de schepping van de wereld, in een innige gemeenschap van liefde heeft geleefd. En opnieuw staat in de Griekse tekst dat woord uit het Aramees: *Abba*. Het is alsof je het zelf hoort uit de mond van Jezus.
>
> 'Bij u zijn alle dingen mogelijk' — God is de almachtige, die door niemand verhinderd wordt in het uitvoeren van zijn plannen.
>
> 'Neem deze beker van mij weg' — God is degene die, zonder dat iemand hem tegenspreekt, het vonnis uitspreekt en bepaalt wie het oordeel, de ontlading van zijn toorn, moet ondergaan.

De beker wordt niet weggenomen, het meest verschrikkelijke lijden moet echt.

Net als Jezus mogen wij — zegt Paulus — ook *Abba*, Vader, tegen God zeggen. Wij horen bij de familie. Samen met Christus. Het lijden hoort onlosmakelijk bij Christus zijn, en zo hoort het

lijden nu ook onlosmakelijk bij christen zijn. Het lijden blijft lijden, maar het krijgt een nieuwe dimensie. Het blijft een worsteling. Ook al kun je de vraag, 'Waarom?', niet beantwoorden, één ding weet je als erfgenaam van God, samen met Christus, wel: het lijden dat mij overkomt is op de een of andere manier niet zinloos.

En het lijden heeft niet het laatste woord. Wij zijn erfgenamen, samen met Christus: we delen in zijn lijden, om ook te delen in zijn glorie.

Glorie

> *het evangelie van de heerlijkheid*[c] *van Christus*
> (2 Kor. 4:4 GNB)
> [c] *heerlijkheid*, of: glorie.

Dat brengt ons bij het derde woord: *glorie*. In 2 Korintiërs 4 gebruikt Paulus een opvallende omschrijving van het Evangelie. Hij vat het daar samen als 'het evangelie van de glorie van Christus, die het beeld van God is'. En een paar verzen verder wordt duidelijk dat die glorie van Christus ook beschreven kan worden als 'de glorie van God op het gezicht van Christus'.

We kennen allemaal de uitdrukking *Hollands glorie*, die bijvoorbeeld wordt gebruikt voor, zoals ruim een jaar geleden in een krant (*Nederlands Dagblad*, 19 mei 2007) te lezen stond: 'bedrijven die "iets Hollands" uitstralen en waar we op de een of andere manier trots op zijn'. Bij *glorie* (in oudere vertalingen kun je i.p.v. *glorie* ook het woord *heerlijkheid* tegenkomen, in modernere vertalingen vind je ook woorden als *luister*, *grootheid* of *majesteit*) gaat het om een eigenschap of bijzonderheid waardoor iemand of iets een unieke uitstraling heeft, of om het feit dat iemand die bijzondere uitstraling heeft. En glorie maakt iets los bij mensen: ze zijn er trots op, ze zijn onder de indruk.

Een voorval in het leven van Mozes helpt ons om grip te krijgen op wat er in de Bijbel bedoeld wordt met *de glorie van God*. Het begint met een vraag die Mozes stelt wanneer hij met God aan het onderhandelen is hoe het nu verder moet met Gods volk. Kort ervoor hadden ze Aäron een beeld laten maken van een kalf, met goud overtrokken, en het was de bedoeling dat dat voortaan gebruikt zou worden in de verering van de God die het volk uit Egypte had geleid.

Mozes' vraag aan God is: 'Laat mij uw glorie zien!' God zegt dan toe dat hij alles waar hij goed in is voor Mozes zal laten voorbijtrekken, en dat hij in het bijzijn van Mozes zijn naam zal uitroepen. Maar Mozes zal het gezicht van God niet te zien krijgen — dat zou hij niet overleven —, alleen de achterkant van God. En zo gebeurt het (Ex. 34:6–7). En dan zijn er twee dingen die ons veel kunnen leren over hoe je de glorie van God kunt zien.

A. *Glorie zien doe je met je oren*. God geeft Mozes antwoord op zijn vraag iets te mogen zien: 'Laat mij uw glorie zien!' God laat het meest van zichzelf en zijn glorie zien op het moment dat Mozes hem zijn naam hoort uitspreken: zien doe je met je oren.

B. *De glorie van God is extra indrukwekkend in combinaties.* God spreekt zijn naam uit en noemt twee dingen: hij is vol ontferming, en tegelijk laat hij het kwaad niet ongestraft. De ontferming van God gaat voorop, en daar heeft God heel veel meer woorden voor nodig. De uitspraak over het straffend optreden is veel korter, en komt in de tweede plaats. Maar je hebt de glorie van God niet gezien als je alleen maar hoort dat hij vol ontferming is, of alleen maar dat hij het kwaad niet ongestraft laat.

Het noemen van het straffend optreden maakt het extra bijzonder dat God zo uitbundig barmhartig is: het is geen onverschilligheid maar een bewuste daad van een God die het kwaad volledig serieus neemt. Die combinatie maakt de glorie van God extra indrukwekkend.

Het zien van de glorie van God is een overweldigende ervaring, die Mozes diep raakt, niet alleen in zijn verstand maar ook in zijn hart, zoals blijkt uit zijn spontane reactie bij het zien van de glorie van God: hij valt in aanbidding neer.

Mozes was natuurlijk een geloofsheld, en het was een piekervaring, daar op de top van de berg Sinai. Zijn dit soort ervaringen ook voor gewone gelovigen weggelegd, mensen die twijfel kennen, die de nabijheid van God niet zo sterk ervaren? Voor zulke mensen staat het boek van de Psalmen in de Bijbel.

Je luistert mee met gebeden van en voor mensen van wie het geloof aan een duurzaamheidstest wordt onderworpen. Sommigen praten over een sterk verlangen naar God dat ze in al de vezels van hun bestaan voelen, ook in de meest extreme situaties van het leven. Ze hebben zich te goed gedaan aan de glorie van God, en ervaren de overweldigende voldoening die dat geeft. Ze willen nog maar één ding: God prijzen, hun leven lang. Ze doen extreme uitspraken over de vastberaden liefde van God. Dat zijn de emoties die los komen wanneer iemand de glorie van God gezien heeft.

Luister naar de bidder in Psalm 63:

God, u bent mijn God, u zoek ik,
naar u smacht mijn ziel,
naar u hunkert mijn lichaam
in een dor en dorstig land, zonder water.
In het heiligdom heb ik u gezien,
uw macht en majesteit aanschouwd.
Uw liefde is meer dan het leven,
mijn lippen zingen uw lof.
U wil ik prijzen, mijn leven lang,
roepend uw naam, de handen geheven.
Dan wordt mijn ziel verzadigd met uw overvloed,

jubel ligt op mijn lippen, mijn mond zal u loven.
(Ps. 63:3–6 NBV)

Maar je hoort er ook bidders voor wie het er allemaal niet zo geweldig voorstaat. Ze verlangen naar God, maar de voldoening is meer een herinnering uit een ver verleden. Ze storten hun klacht uit voor het aangezicht van God. En tegelijk pakken ze zichzelf aan: ze luisteren niet alleen maar naar zichzelf, ze spreken zichzelf ook toe.

God loven — dat lukt nu even niet. Maar er is ook die zekerheid dat die dag weer komt, dat de lof van God wel over de lippen komt. Dat zal gebeuren wanneer God zijn licht en zijn waarheid zendt, en de bidder zich door dat licht en die waarheid de weg laat wijzen naar de plaats waar God woont.

Luister naar de bidder in Psalm 42–43:

Zoals een hinde smacht
naar stromend water,
zo smacht mijn ziel
naar u, o God.
Mijn ziel dorst naar God,
naar de levende God,
wanneer mag ik nader komen
en Gods gelaat aanschouwen?
[...]
Weemoed vervult mijn ziel
nu ik mij herinner hoe
ik meeliep in een dichte stoet
en optrok naar het huis van God —
een feestende menigte,
juichend en lovend.
Wat ben je bedroefd, mijn ziel,
en onrustig in mij.
Vestig je hoop op God,

eens zal ik hem weer loven,
mijn God die mij ziet en redt.
[...]
Zend uw licht en uw waarheid,
laten zij mij geleiden
en brengen naar uw heilige berg,
naar de plaats waar u woont.
Dan zal ik naderen tot het altaar van God,
tot God, mijn hoogste vreugde.
Dan zal ik u loven bij de lier,
God, mijn God.
(Ps. 42:2–3, 5–6; 43:3–4 NBV)

Zo ging dat in de tijd van het Oude Testament. Mensen zien de glorie van God en het is een overweldigende ervaring. Ze worden geraakt tot in de diepste vezels van hun bestaan. Ze loven God, of verlangen naar het moment waarop dat weer kan, ze roepen extreme dingen: 'uw liefde is beter dan het leven'. *Peanuts* — zegt de apostel Paulus in 2 Korintiërs 3–4. Die glorie van toen valt helemaal in het niet wanneer je hem zet naast de glorie die christenen te zien krijgen: de glorie van Christus. Zoals het licht van een olielampje weinig voorstelt als je het gordijn opentrekt en het volle zonlicht de kamer binnenlaat. En nog zo'n verschil: toen Mozes vroeg, 'Laat mij uw glorie zien!', kreeg hij te horen dat hij Gods gezicht niet zou zien. Waar zien christenen de glorie van God: op het gezicht van Christus. Gods glorie heeft een gezicht gekregen:

De God die heeft gezegd: 'Uit de duisternis zal licht schijnen,' heeft in ons hart het licht doen schijnen om ons te verlichten met de kennis van zijn luister[d]*, die afstraalt van het gezicht van Jezus Christus.*
(2 Kor. 4:6 NBV)
[d] *luister*, of: glorie.

Transformatie

> *Wij allen die met onbedekt gezicht de luister*[e] *van de Heer aanschouwen, zullen meer en meer door de Geest van de Heer naar de luister van dat beeld worden veranderd.*
> (2 Kor. 3:18 NBV)
> [e] *luister*, of: glorie.

Het vierde woord is *transformatie*. De glorie van Christus heeft uitstraling. Als je zijn glorie ziet en je eraan tegoed doet, dan doet dat iets met je. Waar je naar kijkt om glorie te zien, daar ga je op lijken. Als je kijkt naar en je te goed doet aan de glorie van Christus, dan ga je op Christus lijken. Dat gebeurt niet in één keer, het is een geleidelijk proces.

Om dat mogelijk te maken was een groots opgezet reddingsplan nodig. Er is namelijk een probleem. Mensen kunnen de glorie van God niet meer zien, ze zijn blind voor het licht van de glorie van het Evangelie van Christus (2 Korintiërs 4:4). Zelfs als ze de feiten van Jezus' optreden op onze planeet onder ogen zien, laat het ze onberoerd. Ze zien niet hoe bijzonder het is, hoe indrukwekkend mooi het is, ze voelen niet de onweerstaanbare aantrekkingskracht die ervan uitgaat. Het laat ze koud. Hun leven gaat niet ondersteboven.

Hoe ernstig de situatie is wanneer je de glorie van God uit het zicht hebt verloren, laat Paulus zien in de eerste hoofdstukken van zijn brief aan de Romeinen. Zonde is ten diepste het 'missen' van de glorie van God: mensen gaan achteloos aan de glorie van God voorbij.

Mensen 'missen' de glorie van God. Dat kan op twee manieren. Je kunt God op de snijtafel leggen en hier iets weghalen en daar iets afschaven zodat er uiteindelijk een sterk gereduceerd godsbeeld overblijft. In de Tien Geboden is er een apart gebod dat een verbodsbord zet bij het snijden in God, het tweede gebod: je mag geen gesneden beeld van God maken.

Het kost weinig moeite en inspanning met een God *lite* of een Jezus *lite* door het leven te gaan. Je neemt gewoon één eigenschap of kant van God die je bijzonder aanspreekt en maakt daarvan het enige waaraan je denkt als het over God gaat. Iedereen kent ze wel: mensen die het alleen maar hebben over de toorn van God en denken daarmee alles gezegd te hebben. Echt onuitstaanbaar vinden we dat. Maar mensen die het altijd alleen maar over de liefde van Jezus hebben en verder niet, doen eigenlijk precies hetzelfde. En zo zijn er talloze manieren waarop we van God of van Jezus een stripfiguur kunnen maken: een eendimensionaal personage, die altijd op dezelfde manier reageert, heel voorspelbaar en uiteindelijk oersaai.

Er is nog een andere manier waarop je de glorie van God kunt 'missen'. Je kunt iets anders of iemand op zijn plaats zetten. Je laat een godvervanger overwicht krijgen in je leven en God van zijn plaats dringen. Daarover gaat het eerste gebod: geen andere goden naast God, wat in de praktijk vroeg of laat uitdraait op: 'in plaats van God'.

Er is een oude traditie in het christelijk denken die zegt dat eigenlijk achter elke zonde een vorm van afgoderij zit. Aan de oppervlakte maak ik me schuldig aan een overtreding van het negende gebod wanneer ik lieg. Maar bij een dieptepeiling blijkt er meer aan de hand. Ik heb meestal een reden waarom ik lieg: eerlijk zijn zou betekenen dat ik bijvoorbeeld mijn plannen voor de invulling van een dagdeel moet aanpassen, of het zou tot gevolg hebben dat mensen een ander beeld van mij krijgen. Achter de zonde van de leugen ligt de zonde dat ik op dat bewuste moment mijn agenda of mijn reputatie op de eerste plaats zet, en ik schuif het negende gebod aan de kant. Mijn agenda of mijn reputatie is mijn afgod geworden.

En zo zijn er talloze dingen die God van zijn plaats kunnen verdringen, godvervangers, afgoden, dingen die vervolgens je patroon van normen en waarden tijdelijk of permanent verande-

ren. Daar hoef je geen afgodendienaar in de klassieke zin van het woord voor te zijn. Vandaar dat Paulus in Romeinen 1 moeiteloos de overgang kan maken van afgoderij naar allerlei andere zonden, waarin mensen de Schepper vervangen door iets uit de schepping.

Al die zonden zijn ten diepste een uiting van een vorm van afgoderij (Romeinen 1:22–32), en daar zitten gewone huis-tuin-en-keukenzonden bij als hebzucht (vgl. Kol. 3:5), afgunst, roddel, gebrek aan respect, kortzichtigheid, liefdeloosheid, onbarmhartigheid. En inderdaad, in dat rijtje noemt hij ook, en het meest uitvoerig, seksualiteit tussen mensen van hetzelfde geslacht. Dat heeft net zoveel met afgoderij te maken als al die andere zonden, van hebzucht tot en met onbarmhartigheid.

Zonder ingrijpen van God zijn mensen blind voor zijn glorie. Maar mensen zijn vindingrijk. We vinden altijd wel iets dat we op God zijn plaats kunnen zetten. En zo leidt het niet zien van de glorie van God op de een of andere manier vroeg of laat tot afgoderij. En dan mis je de glorie van God. Zo'n afgod kan grote voldoening geven. Hij heeft een grote aantrekkingskracht. Hij doet mooie beloften. Maar het haalt het niet bij wat God voor mensen bestemd heeft: het zien van en je tegoed doen aan de glorie van God.

Het is de glorie van de God die het heelal met zijn melkwegstelsels en planeten gemaakt heeft, die de ontzaglijke grote zon geschapen heeft, die verschillende natuurlijke krachten zo op elkaar heeft afgestemd, dat de planeet Aarde menselijk leven ondersteunt.

Het is de glorie van de God die de mens geschapen heeft naar zijn beeld, als enig onderdeel van zijn schepping, om op hem te lijken, mannelijk en vrouwelijk, om niet, zoals alle andere schepselen, alleen zijn glorie te weerspiegelen, maar ook om van die glorie te genieten.

Het is de glorie van de God die volmaakt gelukkig was ook toen er nog geen hemel en aarde en geen mensen geschapen waren, de God die ook zonder schepselen geen moment alleen was, of eenzaam, die al van eeuwigheid zegt: 'Ik heb je lief', de Vader tegen zijn Zoon, en tot op de dag van vandaag en tot in alle eeuwigheden die woorden blijft herhalen, en mensen, verenigd als de bruid van zijn Zoon, in die liefde doet delen.

Dat is nog maar een selectie uit de glorie waar God ons de ogen voor opent in het Evangelie. Dat is de God die zegt: doe je tegoed aan de glorie van Christus, laat die glorie een ander mens van je maken. De glorie van Christus heeft transformerende kracht: het is de kracht van de Geest van God, die duizend keer sterker is dan menselijke wilskracht. Wat voor mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God.

2 Samen verder met het Evangelie van Jezus Christus

Ik heb het Evangelie in vier woorden uitgelegd: *vrijspraak*, *adoptie*, *glorie*, en *transformatie*. Het Evangelie zit vol dynamiek. Wat betekent wat we ontdekt hebben in het Evangelie voor ons als we samen verder willen komen, wij als gemeente van Christus en als homo's en lesbo's in die gemeente?

Opnieuw realiseer ik me dat ik voor mensen met allemaal verschillende verhalen sta. Sommigen hebben goede ervaringen in de gemeente van Christus, anderen minder goede. Ik heb de afgelopen 20+ jaar in verschillende gemeenten meegedraaid, in binnen- en buitenland. Daar waren goede ervaringen, maar ook minder goede. Ik kan de pijn die je op kunt lopen in de gemeente van Christus goed invoelen.

Als het gaat om samen verder, dan denk ik dat vooral de woorden *vrijspraak* en *adoptie* ons verder kunnen helpen.

Voor het Evangelie is iedereen gelijk

Wat opvalt in het bijbelgedeelte dat ik las aan het begin van het gedeelte over vrijspraak, is het overvloedige gebruik van woorden als *allen* en *iedereen*. De vrijspraak geldt voor iedereen die gelooft. Paulus zegt zelfs expliciet: 'Er is geen onderscheid.' En ook als het over adoptie gaat, kom je het woord *allen* meerdere keren tegen (bv. in Gal. 3:26–28).

Paulus beschrijft ergens een situatie waarin hij een conflict had met zijn collega Petrus. Vroeger zou Petrus er niet aan gedacht hebben als Jood met niet-Joden te eten. Het Evangelie, en een flinke duw in de rug in de vorm van een visioen, had een ander mens van hem gemaakt. Nu vindt hij het heel gewoon om met niet-Joden te eten. Maar opeens maakt hij een terugtrekkende beweging: hij wil niet meer met niet-Joden eten.

Paulus laat duidelijk blijken dat hij het niet eens is met die koerswijziging. Zijn analyse van wat er aan de hand is, zet ons aan het denken. Hij roept Petrus terug naar het Evangelie. Als je het Evangelie ter harte hebt genomen, dan kun je niet opeens niet meer met niet-Joden willen eten. Terugkijkend op dat conflict schrijft Paulus:

> *ik zag dat ze niet de rechte weg naar het ware Evangelie bewandelden*
> (Gal. 2:14 NBV)

Voor het Evangelie is iedereen gelijk. Voor ieder die gelooft in Jezus Christus geldt: we hebben allemaal gezondigd, we worden allemaal uit genade door God rechtvaardig verklaard, vrijgesproken. Als God jouw homoseksuele broeder of lesbische zuster vrijspreekt en als adoptief kind aanneemt, wie ben jij dan om aan die broeder of zuster als een tweederangs christen voorbij te lopen, of ze als bovengemiddelde zondaars af te schrijven?

Het Evangelie is het belangrijkste element in je identiteit

Het Evangelie helpt ons ook verder wanneer we nadenken over identiteit. De identiteit van mensen is opgebouwd uit een complex van elementen. Daar zit altijd een bepaalde ordening in. Bepaalde elementen die je identiteit bepalen, staan hoger genoteerd dan andere. Ik zou willen beweren dat het Evangelie een element in je leven brengt dat het meest bepalend is voor je identiteit. De God die als Hoogste Rechter je heeft vrijgesproken is tegelijk degene die je een nieuwe identiteit geeft als lid van zijn huisgezin. Het belangrijkste in de identiteit van een christen is het gegeven dat je door God als kind bent aangenomen.

Dat geldt ook voor al je broeders en zusters in de gemeente: net als jij zijn zij zonen en dochters van God. Dat betekent, zou ik willen beweren, dat jij meer gemeenschappelijk hebt met een medechristen dan met iemand die dezelfde seksuele geaardheid heeft als jij. Dat geldt zelfs — en nu wordt het echt lastig — wanneer het gaat over die broeder of zuster die jou zoveel problemen geeft vanwege zijn homofobe opstelling.

Een goede graadmeter voor wat voor iemand belangrijke elementen in zijn of haar identiteit zijn is de manier waarop iemand omgaat met kritiek. Stel dat iemand iets zegt dat een ander opvat als kritiek op zijn geloof. 'Dus eigenlijk zeg je dat er iets mis is met mijn geloof?!' De manier waarop het gezegd wordt maakt duidelijk dat dat iets is waar je vanaf moet blijven.

Het Evangelie kan je helpen om op een ontspannen manier met kritiek om te gaan, zelfs wanneer de manier waarop die kritiek geformuleerd is fout is. God heeft als Hoogste Rechter mij vrijgesproken, hij heeft als Vader mij aanvaard en hij heeft mij lief, terwijl hij nog veel meer reden heeft om kritiek te hebben op mijn geloof dan dat ene punt waarop ik op dat moment word aangesproken. Als je dat tot je door laat dringen, dan kun je ontspannen omgaan met kritiek, ook als het om iets gevoeligs

gaat als jouw geloof. Misschien zit er wel iets in die kritiek, in ieder geval kun je er eens rustig over nadenken.

In de samenleving wordt er soms zomaar 'homofoob' geroepen, of met de rechter gedreigd, als iemand iets zegt over homo's dat niet goed valt. Het is duidelijk wat voor mensen die zo reageren heel belangrijk is in hun identiteit: een correcte visie op homoseksualiteit, of iemands eigen homoseksuele geaardheid.

Zijn wij als christelijke homo's soms ook niet overgevoelig, wanneer iemand zich mengt in het gesprek over homoseksualiteit en dingen zegt waar we aanstoot aan nemen? En op een bepaalde manier is het misschien soms waar dat hetero's makkelijk praten hebben — maar of iemand iets waars of zinnigs inbrengt in het gesprek staat volgens mij uiteindelijk los van het feit wie het zegt en wat voor iemand dat is.

Sta ik open voor wat een ander zegt, ook als het kritisch is, of voel ik me meteen in de kern van mijn bestaan bedreigd wanneer iemand iets kritisch zegt over een onderwerp dat mij diep raakt? Als je beseft dat je identiteit vast ligt in wat God in jouw leven gedaan heeft en doet, dan kun je even een stapje terug doen en tegen jezelf zeggen: relax, je ziel en zaligheid hangt niet af van je geaardheid.

Een dubbele verlegenheid en een dubbele bekering

Er gaat nogal eens wat mis in het samenleven van de gemeente van Christus en homo's en lesbo's in haar midden. Een van de redenen heeft te maken met wat ik zou noemen een dubbele verlegenheid. Er is verlegenheid omdat mensen homoseksualiteit vreemd of eng vinden. Soms krijgen ze het woord *homoseksuelen* nauwelijks over de lippen. Die verlegenheid is naar mijn mening ongepast.

Er is nog een andere verlegenheid: als homo's van hun broeders en zusters verwachten dat zij het goed vinden wanneer ze

een seksuele relatie met iemand van hetzelfde geslacht aangaan, dan brengen zij veel van hun broeders en zusters in grote verlegenheid. Ze vragen hen dan om in te stemmen met iets dat naar de overtuiging van die broeders en zusters tegen de wil van God ingaat, zonde is. Die verlegenheid is naar mijn mening niet onterecht, en ik persoonlijk, zelf homo, deel die verlegenheid.

Willen we samen verder komen, als christelijke gemeente en de homo's en lesbo's in haar midden, dan moet er zoiets komen als — in de woorden van Richard Lovelace — een dubbele bekering.

1. Zouden dingen die nu vastzitten niet in beweging kunnen komen wanneer broeders en zusters zich bekeren, de rechte weg naar het ware Evangelie bewandelen, en zich ontworstelen aan een ongepaste verlegenheid omtrent homoseksualiteit en homo's en lesbo's binnen en buiten de christelijke gemeente?

2. Zouden dingen die nu vastzitten niet in beweging komen wanneer broeders en zusters zich bekeren, de rechte weg naar het ware Evangelie bewandelen, en erkennen dat het pleiten voor het als normaal aanvaarden van een seksuele relatie tussen mensen van hetzelfde geslacht in het koninkrijk van God een heilloze weg is, omdat het ingaat tegen de wil van de Koning die dezelfde is als de Hoogste Rechter die je heeft vrijgesproken en dezelfde als de Vader die jou als zijn kind heeft aangenomen?

Eigenlijk zou het een driedubbele bekering moeten worden.

3. Zouden dingen die nu vastzitten niet in beweging komen wanneer broeders en zusters zich bekeren, de rechte weg naar het ware Evangelie bewandelen, en samen gaan ontdekken dat homo's en lesbo's werkelijks iets te bieden hebben aan de christelijke gemeente in een samenleving die steeds harder seculariseert?

Ik heb niet de illusie dat dan opeens alle problemen rond de positie van homo's en lesbo's in de christelijke gemeente verdwenen zijn. Dit is nog maar het begin. Maar het zou wel een doorbraak zijn.

Vraag je daarmee niet heel veel, en dan ook nog eens vooral van mensen die vaak het gevoel hebben er binnen de christelijke gemeente alleen voor te staan? Is het niet teveel gevraagd? Als er geen Evangelie was, zou het inderdaad teveel gevraagd zijn. Zonder Evangelie is zo'n driedubbele bekering naar mijn diepste overtuiging volstrekt onmogelijk. Maar met zo'n Evangelie, en met zo'n God, en met zo'n Christus is dit, opnieuw naar mijn diepste overtuiging, niet teveel gevraagd. Alleen met het Evangelie van Jezus Christus komen we samen verder.

3 Jij verder met het Evangelie van Jezus Christus

Er zit meer in het Evangelie. Het Evangelie is niet alleen vrijspraak en transformatie. Daar zit nog het een en ander tussen: adoptie en glorie. Vier woorden. En je hebt ze alle vier nodig, elke dag van je leven. Je hebt elk van de vier nodig. Je kunt het christelijke leven vergelijken met een vierwielaangedreven voertuig.

Met alleen maar aandrijving op één wiel, dat van de vrijspraak, kom je niet ver: je blijft in een cirkeltje rondbewegen. Met aandrijving op twee wielen, vrijspraak en transformatie, kun je een eind komen, maar alleen zolang je je op de verharde weg bevindt. Als het terrein ruiger wordt, met hobbels en kuilen, hellingen, zand en modder kom je met tweewielaandrijving vroeg of laat vast te zitten.

Een mensenleven speelt zich meestal op ruig terrein af. Als je in die omstandigheden vooruit wilt komen, heb je de vierwielaandrijving van het Evangelie nodig: vrijspraak, adoptie, glorie, en transformatie.

Het Evangelie doet je elke dag opnieuw realiseren dat de Hoogste Rechter je heeft vrijgesproken, en hij heeft het laatste woord. Het bepaalt je telkens weer bij wat het hoogst genoteerd staat als het gaat om je identiteit: God zegt tegen je: ik ben je Vader, jij bent mijn kind.

In het Evangelie opent God je ogen en nodigt hij je uit: zie en doe je tegoed aan de glorie van God, de glorie van Christus. Die uitdrukking *je tegoed doen aan* heb ik bewust gekozen. We gebruiken hem meestal als het gaat om het genieten van een fantastische maaltijd. En daar gaat het om: hoe meer je ziet van de glorie van God, hoe meer je ervan gaat genieten.

Misschien lijkt het wel onvoorstelbaar: genieten van God en van zijn glorie. Maar dat is de bedoeling van Gods reddingsplan: dat mensen zijn glorie gaan ontdekken en zich daaraan tegoed doen. Daar gaat het om in het Evangelie van de glorie van Christus, die het beeld van God is.

De goede strijd begint met vechten *voor* …

Ons leven speelt zich vaak af op ruig terrein. Dat betekent moeite en inspanning. Het woord strijd is niet overdreven. En dan hebben we het vaak over vechten *tegen* …, vechten tegen zonde en tegen verleiding. Het Evangelie van de glorie van Christus leert ons dat vechten *tegen* … vers twee is. De strijd wordt nooit een goede strijd als je niet begint met vechten *voor* …, vechten voor vreugde en voldoening in God.

Wat gebeurt er als je gewoon begint met vechten *tegen* …, tegen zonde en verleiding, en het vechten *voor* … overslaat? Dan wordt het veel en veel moeilijker om *Nee* te zeggen. Voor je staat levensgroot een belofte van voldoening. Misschien herinner je je nog van een vorige keer hoe goed die voldoening smaakte. Als je *Nee* zegt, wat houd je dan nog over? Dan heb je niets meer, zo voelt het. En de duivel, de wereld, en je eigen vlees stellen alles in het werk om dat gevoel te versterken. Dat gevecht houd je nooit vol.

Wat gebeurt er als je begint met vechten *voor* ..., voor vreugde en voldoening in God en in Christus? Voor je staat levensgroot een belofte van voldoening. Als je *Nee* zegt, dan val je niet in een gat. Dan heb je altijd Christus nog. Alleen als je je tegoed doet aan Christus en zijn glorie, houd je het gevecht vol. Er is een voldoening die groter is dan de voldoening die de zonde je voorhoudt. Het blijft een gevecht, laat daar geen illusie over bestaan. Het doet pijn, er vloeien tranen. Maar dat is maar één kant van het verhaal. Naast dat verdriet staan ook mooie momenten. Je proeft dat de Heer goed is, je doet je tegoed aan zijn glorie. Dat smaakt naar meer. Niets is mooier dan dat.

> *we hebben verdriet maar toch zijn we altijd verheugd*
> (2 Kor. 6:10 NBV)

Kinderen, erfgenamen, samen met Christus, lijden en glorie

We praten vaak over het christelijke leven met behulp van modellen: het koninkrijk, of navolging. Ik zou willen voorstellen daar een derde model aan toe te voegen. Als je het model navolging gebruikt dan kan het gebeuren dat je alleen nog maar aan kruisdragen denkt. Als je niet oppast, dan kun je gemakkelijk uit het oog verliezen wat Jezus zelf voor ogen stond toen hij bewust de weg naar het kruis insloeg. Toen hij die keus maakte zag hij twee dingen: het kruis, en tegelijk vreugde. Die manier van kijken wordt ons aanbevolen in Hebreeën 12:

> *Laten we daarbij de blik gericht houden op Jezus, de grondlegger en voltooier van ons geloof: denkend aan de vreugde die voor hem in het verschiet lag, liet hij zich niet afschrikken door de schande van het kruis. Hij hield stand en nam plaats aan de rechterzijde van de troon van God. Laat tot u doordringen hoe hij standhield toen de zondaars zich zo*

tegen hem verzetten, opdat u niet de moed verliest en het opgeeft.
(Heb. 12:2–3 NBV)

Het model dat ik zou willen toevoegen is niet in één woord samen te vatten, ik heb meer woorden nodig. Dat is bewust. Met meer woorden kun je versmalling van je blik en je visie tegengaan. De woorden zijn ontleend aan Romeinen 8: kinderen, erfgenamen, samen met Christus, lijden en glorie.

- ¶ De woorden *kinderen* en *erfgenamen* staan in het meervoud. Het gaat over mensen in een gemeenschap.
- ¶ De bevoorrechte positie die God ons geeft als *kinderen* en *erfgenamen* hebben we *samen met Christus*. Het gaat in het Evangelie ten diepste om een persoon.
- ¶ Het leven als christen staat onder de spanning die wordt opgeroepen door de laatste twee woorden: *lijden* en *glorie*.
- ¶ Het lijden heeft niet het laatste woord. We delen in de *glorie* van Christus.

Het laatste bijbelboek staat vol met doorkijkjes naar die glorie van Christus. Johannes schildert met woorden. En voor onze ogen ontvouwt zich de glorie van Christus. Een zo'n doorkijkje vinden we in Openbaring 7:17. Zoals zo vaak is de glorie van Christus extra indrukwekkend, omdat het zo'n opvallende, in dit geval bijna surrealistische combinatie is.

Probeer het je voor te stellen: Christus is het lam, en tegelijk de herder:

het Lam op de troon zal hun herder zijn en hen leiden naar de waterbronnen van het leven, en God zal elke traan uit hun ogen wissen.
(Op. 7:17 GNB)

10. We hebben elkaar wat te vertellen

Een hartekreet

Het congres 'Homoseksualiteit: samen op weg naar één christelijke stijl'[1] heeft niet gebracht waar de organisatoren op gehoopt hadden: het komen tot een consensus binnen de orthodoxe bandbreedte rond enkele kernvragen met betrekking tot homoseksualiteit. Toch is er geen reden te spreken van een mislukt congres. Het congres was zonder meer noodzakelijk, en het was zeker de moeite waard. Het was noodzakelijk, alleen al vanwege de hartekreet van Ad de Bruijne die ook mij uit het hart gegrepen is: wat heb je aan een christelijke visie op homoseksualiteit, als de mensen om wie het gaat massaal afhaken? En het was de moeite waard, alleen al als poging om weer met elkaar in gesprek te komen.

In deze korte reactie maak ik eerst een paar opmerkingen over twee belangrijke momenten (er zouden er meer te noemen zijn) uit het congresprogramma om vervolgens me te concentreren op het onderscheid tussen homoseksuele geaardheid en identiteit.

1 Twee belangrijke momenten

Over de oorzaak van homoseksualiteit

Het laatste woord is nog lang niet gesproken, wat mij betreft geldt dat ook als het gaat over de vraag wat de oorzaak is van

[1] Over de achtergrond van dit hoofdstuk, zie de Inleiding, onderdeel 'Evangelie en seksuele diversiteit'.

homoseksualiteit. Het kan aan mij liggen, maar vanuit wat ik gelezen heb over de oorzaak van homoseksualiteit krijg ik toch een wat ander beeld dan wat Gerrit Glas in zijn lezing presenteerde.

Ik kan dat illustreren vanuit een document over de oorzaak van seksuele geaardheid van de American Psychological Association, de zusterorganisatie van de American Psychiatric Association die in 1973 homoseksualiteit uit het register van ziektebeelden verwijderde. Het document constateert dat er onder wetenschappers geen consensus bestaat over de precieze redenen waarom iemand een heteroseksuele, biseksuele, homoseksuele of lesbische geaardheid heeft, terwijl er inmiddels veel onderzoek is gedaan naar de mogelijke genetische, hormonale, ontwikkelings-, sociale en culturele invloeden op seksuele geaardheid:

> 'Toch zijn er geen resultaten uitgekomen die wetenschappers toestaan de conclusie te trekken dat seksuele geaardheid bepaald (*determined*) wordt door een of meerdere specifieke factoren. Velen denken dat natuur en ontwikkeling samen complexe rollen spelen; de meeste mensen ervaren weinig of geen besef dat hun seksuele oriëntatie een keuze is.'[2]

Na afloop van het congres bleef ik dus met een vraag zitten: is werkelijk alles gezegd wanneer, zoals Glas doet, de oorzaak van een homoseksuele geaardheid gevonden moet worden in biologie en genetica, of is de werkelijkheid complexer?

[2] APA (American Psychological Association), *Answers To Your Questions: For a Better Understanding of Sexual Orientation and Homosexuality*,

De bijdrage van de studie van Van Loon

Directe aanleiding voor het congres was de publicatie van het boek van Maarten van Loon,[3] een studie die ons dwingt om een aantal zekerheden tegen het licht te houden, en in het bijzonder twee punten die een belangrijke rol zijn gaan spelen in het gesprek over homoseksualiteit. Als het ging over de reikwijdte van Paulus' woorden in Romeinen 1, was het zo langzamerhand gemeengoed geworden te zeggen dat Paulus het over uitwassen had, extreme vormen van homoseksueel verkeer, en niet over homoseksueel verkeer in het algemeen. En als het over de homoseksuele geaardheid ging, kon je regelmatig horen zeggen dat Paulus geen weet had van zoiets als een homoseksuele geaardheid, en andere dingen gezegd zou hebben als hij wel zich bewust was geweest van het onderscheid tussen homoseksuele geaardheid en homoseksueel gedrag.

Het belang van het boek van Van Loon is dat hij zich verdiept heeft in wat er de afgelopen decennia bekend is geworden over homoseksualiteit in de klassieke oudheid, een element dat in de discussie over homoseksualiteit in orthodox christelijk Nederland naar mijn indruk te veel ontbroken heeft. En daarmee legt hij materiaal op tafel dat vraagtekens zet bij de zojuist genoemde zekerheden. Als de conclusies die Van Loon in zijn boek trekt gegrond zijn,[4] dan hebben we goede redenen het gesprek over homoseksualiteit, exegese en hermeneutiek te heropenen. Het

---

Washington, D.C. 2008, http://www.apa.org/topics/sexuality/sorientation.pdf.

[3] M. van Loon, *In liefde en trouw? Een studie naar homoseksuele relaties in de christelijke gemeente vanuit Romeinen 1*. TU-Bezinningsreeks 10. Barneveld 2012.

[4] Persoonlijk ben ik van oordeel dat dat inderdaad het geval is; vergelijk Wolter H. Rose, 'Polarisatie rond Bijbel en homoseksualiteit', in: Henk P. Medema (red.), *Omgaan met olifanten: 10 bezinningen op vijf brandende onderwerpen.* Met een nawoord van Willem J. Ouweneel, Heerenveen 2010, 57–73.

lijkt erop dat als het gaat om homoseksualiteit, de afstand tussen wat Paulus zegt en de wereld waarin christenen vandaag leven minder groot is dan vaak is gesteld.

2 Geaardheid en identiteit

Onderscheid

Zoals Van Loon zelf aangeeft, vraagt zijn boek om een vervolg. Daar is het wat mij betreft de hoogste tijd voor. We zijn er niet als we het met elkaar eens zouden kunnen worden over de moraal. Dan begint het pas, de grote vraag: 'Als we naar ons beste weten hebben vastgesteld wat de bedoelingen van de Schepper met menselijke seksualiteit zijn, hoe gaat het dan verder als je homo bent?' Daarvoor hebben we elkaar nodig: wat kunnen de christelijke gemeente en de homoseksuele broeders en zusters in haar midden voor elkaar betekenen, wat hebben ze elkaar te vertellen?

Juist op dat punt gaf de bijdrage van Van de Kamp[5] een belangrijke aanzet, toen hij aandacht vroeg voor het onderscheid tussen geaardheid en identiteit en voor de keuze tussen een Homo-script en een Samen-met-Christus-script (mijn terminologie, vanuit Romeinen 8,17). Het was duidelijk: op het congres werd deze benadering nu niet onmiddellijk met open armen aanvaard, en het zou me intens droevig stemmen als de waarneming juist was dat de dominees het mooi vonden maar de homo's er niet zo veel mee konden.

Ik vraag me af: is het onderscheid tussen seksuele geaardheid en identiteit werkelijk zo uitzonderlijk? Onderzoek op het punt

---

[5] P.W. van de Kamp, 'Uitgangspunten voor pastoraat en homoseksualiteit', in: A.L.Th. de Bruijne (red.), *Open en kwetsbaar: Christelijk debat over homoseksualiteit*. TU-Bezinningsreeks 11. Barneveld 2012, 115–21.

van dit onderscheid is in kaart gebracht in een rapport van een *task force* van de al eerder genoemde American Psychological Association in 2009.[6]

In het rapport wordt *seksuele geaardheid* gebruikt (84) als aanduiding voor 'patronen van seksuele, romantische, en affectieve opwinding en verlangen naar andere personen gebaseerd op sekse en geslachtskenmerken, verbonden met fysiologische aandriften en biologische systemen die uitgaan boven een bewuste keuze en diepe gevoelens in zich sluiten zoals "verliefd worden" en emotionele hechting.' Bij *seksuele identiteit* gaat het om 'erkenning en internalisering van seksuele geaardheid, een weerspiegeling van zelfbewustzijn, zelferkenning, zelfbenoeming, horen bij een groep en verwantschap, cultuur en zelfstigma, factoren die een sleutelrol spelen in het maken van relationele en interpersoonlijke beslissingen en een basis leggen voor gemeenschapsvorming, sociale ondersteuning, rolmodellen, vriendschap en partnerkeuze'.

Het rapport citeert (58) een onderzoek uit 2004 waarin deelnemers beschrijven hoe het leren aanvaarden van hun homoseksuele gevoelens, afgezien van hun uiteindelijke seksuele identiteit, eraan bijdroeg dat ze minder stress gingen ervaren, een gevolg van het feit dat hun angst en schaamte was afgenomen. Aanvaarding van homoseksuele gevoelens en geaardheid hoeft uiteindelijk niet te betekenen dat iemand een homoseksuele identiteit adopteert: iemand kan een alternatieve identiteit ontwikkelen.[7]

6 Judith M. Glassgold e.a., *Report of the American Psychological Association Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation*. American Psychological Association, Washington, D.C. 2009, http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/therapeutic-response.pdf.

7 Vergelijk Mark A. Yarhouse, 'At the Intersection of Religious and Sexual Identities: A Christian Perspective on Homosexuality' (2010), https://www.wheaton.edu/media/psychology/sgi/AtIntersectionofRegligiousandSexualIdentities.pdf.

Homo-script of Samen-met-Christus-script

Wat betekent het onderscheid tussen homoseksuele geaardheid en homoseksuele identiteit voor het vervolg van het gesprek over homoseksualiteit in orthodox-christelijk Nederland? Kiezen voor het Homo-script betekent dat je de verschillende aspecten van wie je bent organiseert rondom je seksuele geaardheid. Je bent in de eerste plaats homo. Dan is het een volgende stap om je primair verbonden te voelen met mensen die ook homo zijn en je zo nodig op te stellen in een 'wij'-'zij'-houding, homo's en hetero's tegenover elkaar. In de praktijk zie ik homo's die stap vroeg of laat maken.

Iemands seksuele geaardheid is, daar zijn we inmiddels wel achter, een belangrijk aspect van wat iemand maakt tot wie hij of zij is. Maar je moet je afvragen of je je seksuele geaardheid ook een te groot gewicht kunt geven.[8] Volgens mij gebeurt dat wanneer iemand met een heteroseksuele geaardheid zegt: 'hij is homoseksueel, daar heb ik gewoon niets mee', of wanneer iemand met een homoseksuele geaardheid zegt: 'hij heeft makkelijk praten, hij is hetero.' Op het moment dat mensen zulke dingen zeggen, strandt het gesprek. En dan heb je elkaar niet veel meer te vertellen.

Kiezen voor het Samen-met-Christus-script[9] betekent dat je de verschillende aspecten van wie je bent organiseert rondom je geloof in Christus. Je bent in de eerste plaats christen. Dat leidt ertoe dat je je primair verbonden voelt met iedereen die net als jij beseft dat je het zelf niet redt en dat je je heil bij Christus moet zoeken. En dan is er heel veel dat je met elkaar deelt.

---

[8] Vergelijk Jenell Williams Paris, *The End of Sexual Identity: Why Sex Is Too Important to Define Who We Are*, Downers Grove, Ill. 2011.

[9] Zie bijvoorbeeld Wesley Hill, *Hoopvol leven: Gedachten over christelijke trouw en homoseksualiteit*, Franeker 2018; Dale S. Kuehne, *Sex and the iWorld. Rethinking Relationship beyond an Age of Individualism*, Grand Rapids 2009.

Als we iets voor elkaar willen betekenen binnen de christelijke gemeente, dan zouden we naar mijn overtuiging hier moeten beginnen. Het onderscheid tussen geaardheid en identiteit en het keuzemoment tussen Homo-script of Samen-met-Christus-script heeft het potentieel in zich het gesprek over homoseksualiteit in de gemeente van Christus vlot te trekken.[10]

Een dag zonder Christus en zijn Evangelie is een dag niet geleefd

We hebben elkaar veel te vertellen. Wanneer ik een lezing houd over homoseksualiteit en de gemeente van Christus dan geef ik mijn hoorders graag deze uitdaging mee: vertel elkaar eerst maar eens drie redenen waarom je Christus liefhebt en evenveel redenen waarom je geen dag zonder het Evangelie kunt. Wanneer in de christelijke gemeente bij de beantwoording van die vragen onze gespreksstof snel uitgeput is, dan moeten we ons met zijn allen afvragen of daar niet ons grootste probleem zit.

Laat ik het concreet maken: waarom kan ik geen dag zonder het Evangelie? In het Evangelie zegt God tegen mij: (1) ik vergeef al je zonden, zo kun je leren wat liefde is. Er zijn christenen die denken dat daarmee alles wel gezegd is, maar dat is (gelukkig) niet waar. Vergeving is nog maar het begin.

Het goede nieuws gaat verder wanneer God zegt: (2) ik ben je Vader, jij bent mijn adoptiekind; (3) mijn Zoon is je Heer, je bent burger van het koninkrijk van God; (4) mijn Geest komt in je wonen, door zijn kracht is je leven niet meer wat het geweest is; en (5) ik open je ogen voor mijn glorie, een bron van vreugde waar je nooit op uitgekeken raakt. Dit vraagt natuurlijk verdere uitwerking en invulling, waar op dit moment helaas geen ruimte voor is.

---

[10] Zie Mark A. Yarhouse, *Homosexuality and the Christian: A Guide for Parents, Pastors, and Friends*, Minneapolis, Minn. 2010.

Het is belangrijk één misverstand uit de weg te ruimen. Het Samen-met-Christus-script kiezen betekent niet dat je homoseksuele geaardheid geen rol meer speelt in je leven. Het blijft een wezenlijk deel van wie je bent: de aantrekking tot personen van hetzelfde geslacht is niet opeens weg; het verdriet en de eenzaamheid van het leven zonder partner kunnen je beleving van welbevinden en geluk diep aanvreten; omgaan met verwarrende gevoelens van verliefdheid of nee zeggen tegen de expressie van je seksualiteit in fantasie of metterdaad is vaak een zaak van vallen en opstaan.

Er zijn momenten waarop de moed je in de schoenen zakt. Na 25 jaar leven als celibataire homo bekruipt me nog regelmatig de beklemmende vraag: 'Zal ik het vol kunnen houden?' En juist daarom kan ik geen dag zonder Christus en zijn Evangelie. Het is een elementaire levensbehoefte — en dan de volle lading, van vergeving tot vreugde. Als het nee dat ik op beslissende momenten moet zeggen niet ondergedompeld is in het ja zeggen tegen Christus en zijn Evangelie, wordt het leven een uitzichtloos gevecht dat geen mens volhoudt.

De strategie die ik geleerd heb is: begin met vechten voor vreugde in God. En hier is de apostel Paulus mijn held. In een van zijn brieven vat hij het Evangelie samen met de woorden *het Evangelie van de glorie van Christus* (2 Korintiërs 4,4). Een van de manieren waarop je de kern van het Evangelie kunt verwoorden is blijkbaar: het gaat in het Evangelie over de glorie van Christus. Gelovigen in het Oude Testament spraken in de overtreffende trap over God, bijvoorbeeld: 'Ik zeg tot de HEER: "U bent mijn Heer, mijn geluk, niemand gaat u te boven"' (Psalm 16,2). Het 'Evangelie van de glorie van Christus' betekent dat christenen alle reden hebben om in de overtreffende trap te spreken over Christus: 'Het kennen van Christus Jezus, mijn Heer, overtreft immers alles' (Filippenzen 3,8). Dat kun je alleen zeggen als je iets van de glorie van Christus hebt gezien.

Het Evangelie is een *eyeopener* in de meest letterlijke zin van het woord: je dacht dat Christus bijzonder was? — kijk nog maar eens goed, en blijf kijken, elke nieuwe dag weer. Hij is eindeloos veel groter dan je dacht en dan je je ooit voor zult kunnen stellen. En dat is goed nieuws voor ieder gewoon mensenkind die geen spectaculaire visioenen heeft van de glorie van God zoals de profeet Ezechiël die had. Het Evangelie is een duurzame en onuitputtelijke lichtbron: dezelfde God die ooit het licht schiep doet ons opnieuw versteld staan, dit keer met het licht van zijn glorie zoals dat straalt vanaf het gezicht van Christus (vrij naar 2 Korintiërs 4,6).

Hoe meer ik mij deze Christus met zijn Evangelie voor de geest haal en in het hart sluit (en, zoals met alle liefde, dat gebeurt niet van de ene op de andere dag), des te beter kan ik de dag met frisse moed in de ogen kijken, een dag met momenten van homoseksuele gevoelens, momenten van verdriet en eenzaamheid, momenten van strijd, vallen en opstaan — en, als het een goede dag is, ook momenten van vreugde waar geen woorden voor zijn en vrede waar je met je verstand niet bij kunt.

Worsteling en vriendschap met God

Op goede dagen en slechte dagen is het goed te weten dat je medestrijders hebt, ook al heb je ze misschien nog nooit ontmoet. Medestrijders zoals die Ronald, over wie ik las in een artikel in het *Nederlands Dagblad* van 5 november 2011. Ronald is 'een twintiger'; hij 'wil en kan' geen homoseksuele relatie aangaan, omdat hij ervan overtuigd is dat een seksuele relatie voorbehouden is aan man en vrouw. Verliefd worden en dan die liefde niet beantwoorden doet pijn. Maar tegelijk verdiept het zijn relatie met God:

> 'Ik ervaar dat ik door de worsteling met God gezegend wordt, zoals Jakob bij Pniël. Een intense

vriendschap met God die voortvloeit uit gebrokenheid. Ik heb een bevoorrechte positie omdat ik nu eenmaal snel op hem word teruggeworpen.’

11. Overtuiging en realiteitszin

Wat woorden van Jezus over huwelijk en ongetrouwd zijn ons te zeggen hebben — ook als hij nooit iets over homoseksualiteit gezegd heeft

Jezus heeft nooit iets gezegd over homoseksualiteit, in ieder geval niet met zoveel woorden. Daar kunnen we het snel over eens zijn. Maar wat kun je eruit afleiden? Wat betekent het dat Jezus niets over homoseksualiteit heeft gezegd? Kun je zeggen dat Jezus het blijkbaar niet belangrijk genoeg vond om er iets over te zeggen en dat christenen vandaag dan ook de ruimte hebben eigen keuzes te maken? Die conclusie gaat te snel. Jezus heeft ook niets over milieubeheer gezegd, maar dat ontslaat christenen vandaag niet van de plicht verantwoordelijk om te gaan met onze planeet.

Tegen de achtergrond van wat we weten over de sociale wereld van het jodendom van de eerste eeuw na Christus komt het niet als een verrassing dat we geen uitspraken van Jezus hebben rond het thema homoseksualiteit. Wat betreft een seksuele relatie met een partner van het eigen geslacht zou iedereen binnen de religieuze gemeenschap waar Jezus deel van uitmaakte hetzelfde gezegd hebben: dat is niet toegestaan. Niemand voelde de behoefte dit als een kwestie aan Jezus voor te leggen.

Bij andere ethische vraagstukken was die behoefte er wel. Zo lezen we in het evangelie van Matteüs over een gesprek van religieuze experts met Jezus over huwelijk en echtscheiding. In de tijd van Jezus waren er uiteenlopende meningen over wat wel en wat niet een wettige grond voor echtscheiding was. Er was een

strenge richting en een lichte richting. De vraag die de religieuze experts Jezus stelden was: 'Is het een man toegestaan zijn vrouw om allerlei redenen te verstoten?' (Matt. 19:3).

1 Eerherstel voor het huwelijk

Ondertussen kunnen we als we tweeduizend jaar later nadenken over homoseksualiteit nog wel het een en ander leren van het antwoord dat Jezus gaf op deze vraag over echtscheiding en van het verdere verloop van het gesprek. Jezus beantwoordt de concrete vraag niet met een eenvoudig *Ja* of *Nee*. Hij zet de vraag in een groter kader. En dan gaat het niet alleen maar over huwelijk en echtscheiding, maar ook over seksueel verkeer.

Het oorspronkelijke ontwerp van de Schepper

> **I. *Jezus beantwoordt een actuele vraag door terug te gaan naar het begin van de geschiedenis van de mensheid, toen de Schepper de mensen mannelijk en vrouwelijk maakte***

Jezus stelt eerst zelf een vraag waarin hij een opvallende aanduiding voor God gebruikt: 'hij Die *de mens* gemaakt heeft', in andere vertalingen, beter: 'de Schepper'. Dit is de enige keer in de vier levensbeschrijvingen van Jezus dat we hem die aanduiding horen gebruiken. Volgens Jezus is het, als je bezig bent met vragen over echtscheiding, huwelijk en seksualiteit, belangrijk je te herinneren dat er een Schepper is, en dat hij de mensen 'in het begin' gemaakt heeft in tweevoud: 'mannelijk en vrouwelijk'.

Jezus vervolgt met een citaat uit het scheppingsverhaal in de eerste twee hoofdstukken van het boek Genesis: 'Daarom zal een man *zijn* vader en moeder verlaten en zich aan zijn vrouw hechten, en die twee zullen tot één vlees zijn.' Jezus veroorlooft zich een kleine toevoeging in de tekst uit het boek Genesis: de 'twee', de zojuist genoemde man en vrouw, zullen één worden, zegt hij — terwijl er stond: 'zij' zullen één worden.

Vanaf dit moment gaat het ook over seksueel verkeer. Het kan nauwelijks explicieter: het 'één vlees worden', de vereniging van twee mensen, inclusief de seksuele eenwording, vindt plaats in een verbintenis van één man en één vrouw, 'die twee'.

Zo'n verbintenis is volgens Jezus meer dan een menselijk initiatief: de eenheid van één man en één vrouw gaat terug op de oorspronkelijke bedoeling van de Schepper. God heeft de regie, en dat heeft gevolgen, in de woorden van Jezus: 'Wat God heeft verbonden, mag een mens niet scheiden.' Dat betekent dat echtscheiding een latere ontwikkeling is in de geschiedenis van de mensheid. Het is niet zoals de Schepper het oorspronkelijk bedoeld heeft.

II. *Jezus is waar het gaat om huwelijk en echtscheiding strenger dan zijn tijdgenoten, en ook nog eens strenger dan Mozes*

Zoals gezegd, als het ging over wettige redenen voor een echtscheiding waren er twee verschillende richtingen. In zijn antwoord sluit Jezus zich aan bij de strenge richting. En daarmee was hij niet alleen strenger dan sommige van zijn tijdgenoten. Hij was ook nog eens strenger dan Mozes, de man die meer dan duizend jaar eerder de wetgeving van JHWH, de God van Israël, had vastgelegd, inclusief regelgeving rond echtscheiding.

De toestemming in de oude wetgeving om een vrouw te verstoten was een zaak van meegaandheid, zegt Jezus, vanwege het feit dat mensen 'harteloos en koppig' zijn. En dan komt Jezus met zijn antwoord op de vraag over wettige redenen voor echtscheiding: 'Ik zeg u: wie zijn vrouw verstoot en met een ander trouwt, pleegt overspel, tenzij er sprake was van een ongeoorloofde verbintenis.' Met Jezus breekt een nieuw tijdperk aan, met een nieuwe radicaliteit van iemand die een profeet als Mozes was, maar tegelijk ook de meerdere van Mozes.

Het was niet de enige keer dat Jezus strenger was over huwelijk en seksueel verkeer. In een lange toespraak die bekend is ge-

worden als ‘De Bergrede’ zei Jezus dat je niet alleen metterdaad overspel kunt plegen, maar ook met je gedachten, in je hart, door op zo’n manier naar iemand te kijken dat je de ander tot een voorwerp van seksuele begeerte maakt.

Op verschillende momenten in zijn onderwijs hoor je als je goed luistert een echo van de Decaloog. Bij het Zevende Gebod klinken in Jezus’ samenvatting opeens twee woorden: niet alleen ‘overspel’, zoals we gewend waren, maar nu ook — met excuses voor het ouderwetse woord — ‘onkuisheid’ (bv. Matt. 15:19), een verzamelwoord voor elke variant van seksueel verkeer die God in de wetgeving van het volk Israël verboden had (in een andere vertaling wordt het weergegeven met ‘foute seks’).

Met andere woorden: je moet niet denken dat je het Zevende Gebod (‘U zult niet echtbreken’) kunt afvinken als je nooit metterdaad seksuele omgang had met iemand anders dan degene met wie je getrouwd bent. En niet alleen getrouwde mensen, ook ongetrouwde mensen overtreden volgens Jezus het Zevende Gebod wanneer ze seks hebben met iemand met wie ze niet getrouwd zijn.

2 Een gedeelde eerste plaats

De nieuwe werkelijkheid van de Koning

III. *Jezus stemt in met de onbegrijpelijke gedachte dat ongetrouwd zijn een waardevolle levensbestemming is*

Op dat moment mengt zich een derde partij in het gesprek: de leerlingen van Jezus. Ze proberen zich voor te stellen wat de woorden van Jezus concreet betekenen. Ze schrikken van zijn strengheid, en hun woorden klinken bijna wanhopig: ‘Als de zaak van de man met de vrouw er zo voor staat, is het beter niet te trouwen.’

De woorden vertolken een absurde gedachte, helemaal in de cultuur waarin Jezus leefde, een cultuur waarin het hoogst onge-

bruikelijk was dat iemand niet trouwde. Je zou verwachten dat Jezus de conclusie van zijn leerlingen zou tegenspreken — hij heeft immers nog maar net daarvoor het huwelijk in zijn oude glorie hersteld.

Het verrassende is: Jezus spreekt ze niet tegen. Hij stemt met ze in. En daarmee krijgt het gesprek over echtscheiding een wending die niemand had zien aankomen. Jezus doet een goed woord voor ongetrouwd zijn. Hij neemt afstand van de cultuur waarin hij was grootgebracht. Ongetrouwd zijn is niet langer hoogst ongebruikelijk, in bepaalde gevallen is het goed zo.

Het is een onverwachte wending, die niet iedereen zomaar begrijpt. 'Niet allen vatten dit woord, maar alleen zij aan wie het gegeven is', zegt Jezus. 'Aan wie het gegeven is' — de woorden hebben betrekking op het kunnen begrijpen, 'vatten', van de uitspraak dat niet getrouwd zijn in bepaalde situaties beter is. Jezus doet op dit moment dus geen uitspraak dat het je gegeven moet zijn ongetrouwd te zijn — maar over het kunnen zeggen, terwijl je ongetrouwd bent: voor mij is het goed zo.

In het Oude Testament klonken de woorden: 'Het is niet goed dat de mens alleen is', woorden gesproken door de Schepper. Als het over echtscheiding gaat, gaat Jezus terug naar het begin. Nu het gaat over niet getrouwd zijn, zet hij een stap vooruit. Je zou je kunnen afvragen: is dit het moment waarop die oude woorden van de Schepper in een nieuw licht komen te staan? In een nieuw licht, zodat je de woorden 'niet goed' op een nieuwe manier kunt lezen: er is een 'niet goed' v. Chr. (voor Christus), en er is een 'niet goed' n. Chr. (na Christus).

In een nieuw licht, waarbij het ongetrouwd zijn na Christus aan dezelfde kant van 'goed'/'niet goed' komt te staan als het getrouwd zijn. De werkelijkheid vóór Christus en de werkelijkheid na Christus — het is niet meer hetzelfde. Voortaan, na Christus, is ongetrouwd zijn ook goed. En in zijn eigen leven voegt Jezus

de daad bij het woord: hij viel op als ongetrouwde rabbi, maar hij liet zich niet van de wijs brengen.

Jezus geeft een toelichting, waarin hij drie categorieën noemt van mensen die ongetrouwd zijn. Hij noemt mensen die er bewust voor gekozen hebben niet te trouwen, zodat ze beter inzetbaar zijn voor het hemelse koninkrijk. Maar zij zijn niet de eerste categorie die hij noemt. Eerst noemt Jezus twee categorieën van mensen voor wie ongetrouwd zijn *niet* een keuze was: ze waren al vanaf hun geboorte zeg maar 'onklaar' voor een huwelijk, of zijn door mensen onklaar gemaakt.

Voor elk van de drie categorieën gebruikt hij dezelfde opvallende aanduiding: hij noemt ze 'ontmanden', eunuchen — mensen waar op z'n zachtst gezegd vreemd tegenaan gekeken werd. Bij de vrijwillig ontmanden ligt het niet voor de hand te denken aan mensen die in letterlijke, fysieke, zin 'ontmand' zijn. In dit geval, en dan misschien ook in de twee eerdere categorieën, gaat het om ontmanden, eunuchen, in de figuurlijke zin van het woord.

Jezus sluit zijn goede woorden over het ongetrouwd zijn af met opnieuw woorden over het kunnen begrijpen van wat zojuist gezegd is. Ditmaal is het meer dan alleen een constatering. Nu klinkt er een oproep: 'Wie dit vatten kan, laat die het vatten.'

Een vraag over wanneer iemand wel of niet zou mogen scheiden wordt beantwoord met een principiële stellingname waarin Jezus teruggaat naar het oorspronkelijk ontwerp van de Schepper. Maar Jezus gaat verder: hij doet vervolgens een goed woord voor mensen die ongetrouwd zijn, zowel voor mensen die daarvoor gekozen hebben als voor mensen voor wie het niet een keuze was.

Het is niet alleen vernieuwend, het is ook ontroerend: Jezus heeft een principiële overtuiging, en tegelijk blijkt hij oog te hebben voor het feit dat de omstandigheden waarin mensen nu leven niet meer een situatie zoals 'in het begin' is. Voor sommige mensen betekent dat, dat ze niet getrouwd zijn — en volgens Jezus is

dat ongetrouwd zijn ook goed zo. Het klinkt als een absurde uitspraak, maar Jezus roept de mensen die naar hem luisteren op zich in te spannen die onbegrijpelijke gedachte werkelijk binnen te laten komen.

3 Een bijzondere combinatie: overtuiging en realiteitszin

Zoals gezegd: het gaat in dit bijbelgedeelte niet over homoseksualiteit. Toch hebben de woorden van Jezus christenen van de 21e eeuw die hun mening vormen over homoseksualiteit wel degelijk iets te zeggen. In de eerste plaats onderstreept Jezus het belang van het weet hebben van de oorspronkelijke bedoelingen van de Schepper. Voor Jezus zijn die bedoelingen van heel lang geleden beslissend voor latere tijden.

IV. *Jezus is barmhartiger en strenger tegelijk*

In de tweede plaats maakt Jezus expliciet wat er altijd al in gezeten had. De Schepper had in zijn ontwerp van huwelijk en seksueel verkeer twee mensen op het oog, een van het mannelijk geslacht en een van het vrouwelijk geslacht. 'Twee' mensen: daarmee komt een eind aan een praktijk die in de tijd van het volk Israël tot de mogelijkheden behoorde (tenminste als je een bovengemiddeld inkomen had ...): dat een man getrouwd kon zijn met meer dan één vrouw, oftewel: polygamie.

'Mannelijk en vrouwelijk': daarmee valt een seksuele relatie van een man en een man of een vrouw en een vrouw buiten de orde zoals bedoeld door de Schepper. Op dat punt was Jezus geen vernieuwer: al eeuwen geleden was het in de wetgeving van Mozes zo verwoord.

Jezus is streng als het gaat om de seksuele moraal. Die conclusie is niet overdreven. Die strenge Jezus is dezelfde Jezus die mensen hebben leren kennen als de barmhartige Jezus. Bij Jezus

sluiten barmhartigheid en strengheid elkaar niet uit. Die bijzondere combinatie van barmhartigheid en strengheid is misschien wel het duidelijkst te zien in de woorden die Jezus zei tegen een op overspel betrapte vrouw (Joh. 8:11): 'Ook ik veroordeel u niet; ga heen en zondig niet meer.'

Jezus spreekt geen veroordeling uit, maar tegelijk laat hij een waarschuwing horen. En dan gebruikt hij het woord 'zondigen'. Barmhartigheid en tegelijk strengheid (de volgorde is belangrijk) — het was Jezus op het lijf geschreven.

V. *Jezus is zich ervan bewust dat ongetrouwd zijn voor verschillende categorieën mensen niet een eigen keuze is — en ook dan is het goed zo*

Jezus' goede woorden voor de 'eunuchen' vormen een onverwachte wending in een gesprek dat begon met een vraag over wettige redenen voor een echtscheiding. Jezus vindt de oorspronkelijke bedoelingen van de Schepper heel belangrijk, maar hij is realistisch genoeg om niet bij het begin te blijven staan.

Het gold in de tijd van Jezus, en het geldt vandaag nog steeds: we leven in een werkelijkheid die in sommige opzichten herinnert aan het goede begin, maar in andere opzichten een heel andere werkelijkheid is. Jezus heeft er oog voor dat er verschillende redenen kunnen zijn waarom mensen niet getrouwd zijn. In sommige gevallen is het een bewuste keuze, in andere gevallen niet.

Wat in de dominante cultuur — toen en nu — als absurd wordt beschouwd, wordt door Jezus in een positief licht gezet. Wie Jezus als koning erkennen, hoeven zich niet een tweederangsburger te voelen als ze ongetrouwd zijn. Jezus' positieve waardering van het ongetrouwd zijn kan een bemoediging zijn voor mensen die om welke reden dan ook niet getrouwd zijn. Dat geldt ook als je niet getrouwd zijn ermee te maken heeft dat je homo, lesbisch, of biseksueel bent.

Tweeduizend jaar later staan ongetrouwden binnen de gemeente van Christus te vaak nog steeds op achterstand, en binnen die groep staan LHB-ers te vaak op een dubbele achterstand. Er is werk aan de winkel, voor Hart van Homo's, en voor christelijke geloofsgemeenschappen.

12. Homoseksuele verlangens en de reductiereflex

Ik bedoel de afschrikwekkende oorlogen over kleine theologische puntjes, aardschokken aan gevoelens over een gebaar of woord. Het was slechts een kwestie van een centimeter; maar een centimeter is alles als je op een koord loopt.
- G.K. Chesterton[1]

Inleiding

In deze bijdrage stel ik de volgende vraag aan de orde: zijn homoseksuele verlangens zondig, ook wanneer iemand niet seksueel actief is? Ik zal beweren dat het er maar van afhangt wat je met 'homoseksualiteit' en 'homoseksuele verlangens' bedoelt, en dat je niet in het algemeen kunt stellen dat 'de homoseksuele verlangens' zondig zijn. Dat doe ik in gesprek met christenen van verschillende signatuur die stellen dat 'de homoseksuele verlangens' wel zondig zijn.

Als eerste noem ik Denny Burk, een van de opstellers van het oorspronkelijke *Nashville Statement*.[2] Hij beantwoordt de vraag 'Is een homoseksuele gerichtheid zondig?', met een eenduidig ja. Christenen die zich aangetrokken voelen tot het eigen geslacht

[1] G.K. Chesterton, *Orthodoxie* (Kampen: Kok, 2001), 135.

[2] Council for Biblical Manhood and Womanhood, *Nashville Statement: A Coalition for Biblical Sexuality*, 2017, https://cbmw.org/nashville-

geeft hij mee dat ze de verantwoordelijkheid hebben 'tegen die verlangens te strijden zolang ze aanhouden, hoe natuurlijk die verlangens ook mogen voelen'.[3]

Als tweede noem ik Jan Mudde. In een samenvatting van de resultaten van zijn exegetisch onderzoek schrijft hij onder andere dat de apostel Paulus 'ook de homoseksuele passies als zondig beschouwd heeft'. Deze samenvattende woorden staan in de context van een gedachtewisseling met medechristenen die bij homoseksualiteit onderscheid maken tussen 'zo zijn' en 'zo doen'. Mudde vindt dat ze niet consistent zijn en houdt hun voor: 'als [*jullie zeggen dat*] de homoseksuele praxis zonde is, zijn de homoseksuele dromen en verlangens dat ook', en 'heeft iemand daartegen te vechten met dezelfde kracht als waarmee iemand tegen hebzuchtige, overspelige of hoogmoedige neigingen te vechten heeft'.[4]

---

statement. Burks naam is de eerste van de inmiddels meer dan 22.000 ondertekenaars. Voor eerste reacties in Amerika, zie bijv. M.L. Anderson, 'Evangelicalism's 'Flight 93' Moment: Reflections on the Nashville Statement', *Mere Orthodoxy* (blog), September 12, 2017, https://mereorthodoxy.com/flight-93-nashville-statement/.

[3] D. Burk, 'Is Homosexual Orientation Sinful?', *JETS* 58.1 (2015): 95–115, http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/58/58-1/JETS_58-1_95-115_Burk.pdf, 114–15. Voor een kritische bespreking van het gedachtegoed van Burk, zie bijv. M.L. Anderson, 'Sex, Temptation, and the Gay Christian: What Chastity Demands', *Mere Orthodoxy* (blog), June 20, 2018, https://mereorthodoxy.com/sex-temptation-gay-christian-chastity-demands/; R. Belgau, 'In Defense of Spiritual Friendship and Revoice', *Public Discourse* (blog), June 24, 2018, http://www.thepublicdiscourse.com/2018/06/21927/.

[4] J. Mudde, *Van sjibbolet naar sjalom: Ruimte voor homoseksuelen in de gemeente van Christus* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2015), 135; online: 'Bijlage 4: Van sjibbolet naar sjalom: Ruimte voor homoseksuelen in de gemeente van Christus', 2015, https://www.onderwegonline.nl/wp-content/uploads/2015/10/02.02.03-Commissie-Ambt-en-Homoseksualiteit-Bijlage-4-1-Website-1.pdf, 80–81 (de cursieve woorden tussen vierkante haken zijn door mij toegevoegd).

In wat volgt zal ik betogen dat de stelling dat 'de homoseksuele verlangens' zondig zijn, zonder nuance of voorbehoud, onhoudbaar is. In mijn betoog introduceer ik 'de reductiereflex'. Daarmee bedoel ik: *de reductie van de homoseksuele gerichtheid tot het seksuele verlangen*. Deze reductie treedt vaak onbewust op.

In mijn betoog maak ik drie stappen.

1. Eerst stel ik de vraag aan de orde wat er bedoeld wordt met het begrip 'homoseksualiteit'.
2. Vervolgens vraag ik aandacht voor het gegeven dat de indeling van mensen in homo-, hetero-, en biseksueel een recente ontwikkeling is.
3. Ten slotte betoog ik dat de stelling dat 'de homoseksuele verlangens' zondig zijn alleen houdbaar is wanneer je toegeeft aan de reductiereflex.

Ik zeg er meteen maar bij dat ik als homoseksuele christen belanghebbende ben. De vraag of 'de homoseksuele verlangens' zondig zijn is een existentiële vraag. Ik kom daarop terug aan het eind van het artikel. Het is aan de lezer te beoordelen of mijn persoonlijk belang mij hindert in een open omgaan met de thematiek.

Wat is homoseksualiteit?

Gerichtheid als emotionele, romantische, en/of seksuele aantrekking

Ik begin met een naar mijn mening te weinig gestelde vraag: wat is homoseksualiteit? Burk beantwoordt deze vraag door zich aan

[5] Burk, 'Homosexual Orientation', 107–08. De definitie is te vinden in: American Psychological Association, 'Answers to Your Questions: For a Better Understanding of Sexual Orientation and Homosexuality', 2008, http://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.pdf, 1.

te sluiten bij een definitie van de *American Psychological Association* (APA) die een seksuele gerichtheid omschrijft als 'een duurzaam patroon van emotionele, romantische, en/of seksuele aantrekking tot mannen, vrouwen, of beide geslachten'.[5]

Mudde schrijft dat in onze cultuur met 'een homoseksuele geaardheid' bedoeld wordt 'dat iemand een aangeboren, exclusieve en onveranderbare seksuele oriëntatie op de eigen sekse heeft'.[6] Hij beschouwt 'het homoseksuele verlangen' als 'een aspect van dezelfde soort gevoelens en verlangens die heteroseksuelen hebben: gevoelens van verliefdheid en genegenheid, verlangen naar een maatje en geborgenheid, etc.'[7]

De begripsomschrijvingen van Burk en Mudde sluiten aan — naar mijn mening terecht — bij een ontwikkeling in recente theorievorming rond seksuele gerichtheden. Daarin wordt iemands seksuele gerichtheid (en dus *niet* seksueel gedrag, of een seksuele identiteit) de gezichtshoek vanwaaruit homoseksualiteit wordt gedefinieerd. Vervolgens wordt binnen die gerichtheid een spectrum van verschillende aspecten onderscheiden, zoals emotionele, romantische, en seksuele aantrekking. De APA biedt in een rapport uit 2009 een verantwoording van deze keuze door te wijzen op twee waarnemingen uit recent onderzoek: (1) mensen die seksueel actief zijn met partners van het eigen geslacht, of die aantrekking tot het eigen geslacht ervaren, zonder zichzelf een LHB-identiteit toe te kennen; (2) mensen met een identiteit als homo of lesbienne, die seksueel actief zijn met partners van het andere geslacht.

Daarom wordt in het APA-rapport seksuele gerichtheid onderscheiden van 'andere dimensies die gewoonlijk worden toegeschreven aan een seksuele gerichtheid', zoals 'seksueel ge-

6 *Sjibbolet*, 63 = 'Bijlage 4', 36; voor Muddes eigen visie op het aangeboren zijn van een seksuele gerichtheid, zie *Sjibbolet*, 284–87 = 'Bijlage 4', 172–74.

7 *Sjibbolet*, 266 = 'Bijlage 4', 161–62.

drag met mannen en/of met vrouwen; sociale aansluiting bij LHB of heteroseksuele individuen en gemeenschappen, voorkeuren wat betreft emotionele hechting aan mannen dan wel vrouwen, genderrol en identiteit, keuzen wat betreft levenswijze'. Het rapport ziet deze dimensies als 'potentiële correlaten van een seksuele gerichtheid en niet zozeer een primaire dimensie van het construct'.[8]

Het seksuele verlangen: een van de aspecten

Burk reduceert vervolgens de homoseksuele gerichtheid tot het seksuele verlangen. Het is niet een reflex, maar een bewuste keuze. Hij brengt een hiërarchie aan in de drie aspecten die in de definitie van de APA naast elkaar staan: emotionele, romantische, en/of seksuele aantrekking. Burk brengt het emotionele aspect en het romantische aspect van de homoseksuele gerichtheid onder de noemer van het seksuele aspect. (Het is interessant dat juist op dit punt een andere prominente ondertekenaar van het *Nashville Statement*, Rosaria Butterfield, afstand neemt. Zij stelt dat je de categorie van de menselijke affectie 'vervormt en zaken door elkaar haalt' wanneer je die onderbrengt binnen de categorie van het seksuele.[9])

---

8 APA Task Force, *Report of the Task Force on Appropriate Therapeutic Responses to Sexual Orientation* (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2009), http://www.apa.org/pi/lgbt/resources/therapeutic-response.pdf, 30. Het is niet duidelijk waarom Burk het korte document uit 2008 citeert en niet dit latere uitgebreide rapport.

9 R. Butterfield, *Openness Unhindered: Further Thoughts of an Unlikely Convert on Sexual Identity and Union with Christ* (Pittsburgh, Pennsylvania: Crown & Covenant, 2015), 120. Over de bedenkelijke rol die Butterfield speelt in het debat over homoseksualiteit in christelijk Amerika, zie bijvoorbeeld J. Erickson, 'A Response to Rosaria Butterfield', *Spiritual Friendship* (blog), July 20, 2017, https://spiritualfriendship.org/2017/07/20/a-response-to-rosaria-butterfield/; J. Erickson, 'How to Evade the Real Issues', *Spiritual Friendship* (blog), Sep-

Aantrekking en verlangen zijn bij Burk altijd *seksueel* verlangen. Wanneer iemand aantrekking of verlangen naar een persoon van het eigen geslacht ervaart, moet zo iemand zich bekeren. Een homoseksuele gerichtheid gaat volgens Burk net als homoseksueel gedrag in tegen de ordening die God in de schepping heeft gelegd, en beide zijn om die reden zondig.[10]

Mudde neemt — naar mijn mening terecht — stelling tegen het reduceren van de verlangens van een homoseksueel tot zijn seksueel verlangen. Hij wil niet ontkennen dat er bij homo's net als bij veel hetero's 'ook sprake [is] van een seksueel verlangen dat naar bevrediging zoekt'. Maar hij stelt dat ook bij een homo het seksuele verlangen een aspect is van 'een veel breder spectrum aan verlangens', waaronder 'het verlangen naar een bondgenoot, een maatje, iemand die een tegenover voor je is, je eenzaamheid doorbreekt, iemand bij wie je liefde, intimiteit en geborgenheid beleeft'. Zijn conclusie is: 'Door de verlangens van de homoseksueel uitsluitend te bestempelen als seksuele verlangens wordt de problematiek van een homo versmald en tekortgedaan.'[11]

Ik denk dat veel christenhomo's zich zullen herkennen in Muddes beschrijving van homoseksualiteit als (1) een gerichtheid op het eigen geslacht (2) die niet gereduceerd kan worden tot het seksuele verlangen. Melinda Selmys schrijft bijvoorbeeld dat 'je homo-zijn niet kunt reduceren tot homoseksuele seks hebben, of daarnaar verlangen'. Volgens haar 'heeft homo-zijn te maken met de manier waarop iemand zich verhoudt tot andere mensen, de manier waarop je menselijke schoonheid waardeert, en

---

tember 5, 2018, https://spiritualfriendship.org/2018/09/05/how-to-evade-the-real-issues/; R. Belgau, 'Thinking Deeply About Christian Love: Same-Sex Attraction, Sin, and *Spiritual Friendship*', *Public Discourse* (blog), July 18, 2018, http://www.thepublicdiscourse.com/2018/07/22214.

10 Burk, 'Homosexual Orientation', 108.

11 Mudde, *Sjibbolet*, 319 = 'Bijlage 4', 194.

de manier waarop je je tot je eigen sekse verhoudt'.[12] Ron Belgau schrijft dat hij met Burk de overtuiging deelt 'dat de verleiding tot seksuele handelingen of begeerte moet worden weerstaan'. Maar 'wij zijn geen freudianen. Wij geloven niet dat alle aantrekking tot een persoon van het eigen geslacht herleidbaar is tot seksuele verleiding of begeerte.'[13]

Historisch verantwoorde terminologie

Omdat Mudde in Nederland beter bekend is, en zijn boek *Van sjibbolet naar sjalom* nog weinig kritische interactie heeft ontvangen, concentreer ik me in wat volgt op zijn argumentatie en neem ik afscheid van Burk. Mudde verbindt de stelling die hij andere christenen voorhoudt over de zondigheid van de homoseksuele gevoelens met zijn exegese van woorden van Paulus in Romeinen 1. Voor we ons daar een oordeel over vormen, moeten we eerst nadenken over historisch besef bij het gebruik van hedendaagse woorden als 'homoseksueel'.

Historisch besef

We weten niet beter dan dat mensen homo-, hetero-, of biseksueel zijn. Deze indeling is echter betrekkelijk jong, zo stellen wetenschappers vanuit verschillende disciplines. Het is 'een relatief recente ontwikkeling, zelfs in de cultuur van het Westen', schrijft

12 M. Selmys, 'Still Looking to Desire', *Spiritual Friendship* (blog), March 17, 2015, https://spiritualfriendship.org/2014/03/17/still-looking-to-desire.

13 R. Belgau, 'The Benedict Option and the Nashville Statement', *Spiritual Friendship* (blog), September 5, 2017, https://spiritualfriendship.org/2017/09/05/the-benedict-option-and-the-nashville-statement/.

een classicus,[14] het gaat om 'begripsbepalingen waarvan we vaak aannemen dat ze tijdloos zijn' maar die 'pas in de twee decennia na de Tweede Wereldoorlog geconsolideerd zijn', aldus een cultuurhistoricus.[15]

Dat moet ons voorzichtig maken met het gebruik van deze terminologie. Toepassing van de indeling van mensen in homo-, hetero- en biseksueel op antieke samenlevingen leidt tot 'merkwaardige maar onvermijdelijke conclusies', schrijft Kirk Ormand, eveneens classicus. We zouden moeten concluderen 'dat vrijwel iedere man in Athene homo was, of op zijn minst biseksueel'. En 'tegelijkertijd zouden diezelfde Grieken en Romeinen in sommige soorten teksten uitdrukking geven aan extreme vormen van homofobie'. Een eenvoudiger en meer redelijke aanname is dat hun seksuele universum aan de hand van andere parameters was opgezet dan het onze.[16]

Anachronistisch taalgebruik

Sommigen kiezen ervoor het hedendaagse woord *homoseksueel* maar helemaal niet te gebruiken wanneer ze historisch onderzoek doen. Alan Soble, een filosoof gespecialiseerd in de filosofie van seksualiteit, schreef in 2002 een artikel waarin hij onderzoekt of er bewijsmateriaal bestaat voor de bewering dat Augustinus ook seksuele contacten met mannelijke vrienden heeft gehad (solide bewijsmateriaal blijkt er volgens Soble niet te

---

14 H.N. Parker, 'The Teratogenic Grid', in *Roman Sexualities*, red. J.P. Hallett en M.B. Skinner (Princeton: Princeton University Press, 1997), 47–65, https://www.academia.edu/544127, 47.

15 M. Houlbrook, 'Introduction', in *Queer London: Perils and Pleasures in the Sexual Metropolis*, 1918–1957 (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2005), 1–13, https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/354601.html, 7.

16 K. Ormand, *Controlling Desires: Sexuality in Ancient Greece and Rome*, Revised Edition. (Austin, Texas: University of Texas Press, 2018), 8.

zijn).[17] Soble 'maakt zich geen zorgen over Augustinus' "seksuele gerichtheid" of over de vraag of het juist is om over Augustinus te spreken als "biseksueel" of "homoseksueel"'. Dat heeft consequenties voor zijn taalgebruik: 'ik beperk mij tot het op een positivistische manier spreken over "eigen-geslacht" seksuele handelingen in plaats van "homoseksualiteit" in essentialistische of sociaal-constructieve zin [...]'.[18]

Anderen kiezen voor een iets minder strenge aanpak. Mudde is daar een van. Hij spreekt zich kritisch uit tegen de praktijk dat in exegetische studies en ook in Bijbelvertalingen 'tamelijk onbevangen over "homoseksualiteit" en "homoseksuelen"' wordt gesproken. Hij vindt dat anachronistisch.[19] Hij ziet af van 'het gebruik van conceptueel geladen zelfstandige naamwoorden als "homoseksualiteit" en "homoseksueel"'. Bij 'bijvoeglijke naamwoorden als "homoseksueel" en "homoseksuele" in uitdrukkingen als "homoseksueel verkeer" en "homoseksuele omgang"' maakt Mudde (net als classicus Craig Williams[20]) een uitzondering: dan gebruikt hij het woord *homoseksueel* wel.

De reden voor deze uitzondering is dat 'hier niets meer of minder dan de seksuele omgang tussen mensen van hetzelfde geslacht mee wordt aangeduid'. Ik ben van mening dat Mudde hier te optimistisch is. De uitdrukking 'de seksuele omgang tussen mensen van hetzelfde geslacht' laat de seksuele gerichtheid van een of beide partners open.

---

17 A.G. Soble, 'Correcting Some Misconceptions about St. Augustine's Sex Life', *JHSex* 11.4 (2002): 545–69, https://ssrn.com/abstract=2323022, 546, 568–69. Het valt te betreuren dat J. van Oort het artikel van Soble volledig negeert, 'Sin and Concupiscence in Augustine's Confessions: An Analytical Overview of the Relevant Texts and Some Conclusions', *Aug*(*L*) 18 (2018), https://www.academia.edu/38136694, 193–207.

18 Soble, 'Correcting', 546.

19 Mudde, *Sjibbolet*, 28 = 'Bijlage 4', 15.

20 C.A. Williams, *Roman Homosexuality*, 2e dr. (New York: Oxford University Press, 2010), 6.

De uitdrukking 'homoseksueel verkeer' is wel degelijk *meer*. Zij voegt iets toe: een suggestie over de seksuele gerichtheid van een of beide partners. Het is nu eenmaal een gegeven dat niet alleen mensen met een homoseksuele gerichtheid seksuele omgang hebben met iemand van het eigen geslacht. Dat betekent dat er verschil is tussen seksueel verkeer *met iemand van het eigen geslacht* aan de ene kant en seksueel verkeer *van iemand met een homoseksuele gerichtheid* aan de andere kant. Het aanwijzen van dat verschil mag gemanoeuvreer op de centimeter lijken. Soms is dat nodig. Want met uitdrukkingen als 'homoseksuele omgang' en 'homoseksueel verkeer' bouw je bij de interpretatie van teksten uit andere culturen of tijdvakken verwarring in.

Oneigenlijk gebruik van hedendaagse terminologie

De verwarring neemt alleen maar toe wanneer blijkt dat Mudde het niet bij die ene uitzondering laat. In het vervolg van zijn betoog komen we bij de bespreking van Bijbelse gegevens uitdrukkingen tegen als homoseksuele 'passies', 'dromen en verlangens'[21] (ik ga hier vanwege ruimtegebrek maar voorbij aan andere problematische uitdrukkingen zoals 'het sterk biseksuele karakter van de Romeinse samenleving'[22], en de stelling dat homoseksueel verkeer in het oude Griekenland en Rome 'hoofdzakelijk in een biseksueel kader' voorkwam)[23].

De homoseksuele passies, dromen en verlangens figureren bij Mudde in de context van de interpretatie van woorden van de apostel Paulus in zijn brief aan de Romeinen. Waar heeft Paulus het over wanneer hij schrijft over 'onterende verlangens', en mannen die in 'hartstocht' voor elkaar ontbrand zijn (Rom. 1:26–27)? Uit het redebeleid van Paulus wordt duidelijk dat het gaat over

[21] *Sjibbolet*, 135 = 'Bijlage 4', 80–81.
[22] *Sjibbolet*, 101 = 'Bijlage 4', 59.
[23] *Sjibbolet*, 68, 100 = 'Bijlage 4', 39, 58.

een bepaalde vorm van seksueel verkeer met de verlangens en de hartstocht die daarbij in het spel zijn.[24]

Het criterium dat voor Paulus doorslaggevend is in zijn afwijzing van deze vorm van seksueel verkeer is dat beide partners van hetzelfde geslacht zijn, een vrouw en een vrouw, of een man en een man. Andere criteria die in zijn eigen cultuur werden gebruikt bij de morele beoordeling van vormen van seksueel verkeer, zoals leeftijd, sociale status, of seksuele rol, zijn bij Paulus ondergeschikt aan het criterium van hetzelfde geslacht van de partner.[25]

Paulus' ordening van criteria moet ons te denken geven wanneer sommigen vandaag in hun weging van de relevantie van zijn woorden andere criteria zouden inbrengen, zoals de realiteit van een seksuele gerichtheid, of de kwaliteit van een relatie in liefde en trouw. Ook als een of beide partners een homoseksuele gerichtheid hebben, ook als het seksuele verkeer is ingebed in een relatie in liefde en trouw — het blijft seksueel verkeer met een partner van het eigen geslacht.

De dreiging van de reductiereflex

De homoseksuele verlangens zondig?

Mudde houdt zijn gesprekspartners voor dat ze consequent moeten zijn: ze zouden moeten zeggen dat niet alleen de praxis, maar

[24] Voor de exegese van deze verzen in hun context, zie, naast de commentaren, bijvoorbeeld: P.M. Sprinkle, 'Paul and Homosexual Behavior: A Critical Evaluation of the Excessive-Lust Interpretation of Romans 1:26–27', *BBR* 25.4 (2015): 497–517; P.M. Sprinkle, 'Romans 1 and Homosexuality: A Critical Review of James Brownson's Bible, Gender, Sexuality', *BBR* 24.4 (2014): 515–28, https://www.ibr-bbr.org/files/bbr/bbr24d05.pdf.

[25] K. Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, RA 20 (Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2013), 12, 99.

ook de homoseksuele dromen en verlangens zondig zijn. Muddes redenering heeft een verborgen aanname: dat deze dromen en verlangens uitsluitend gaan over wat hij noemt 'de homoseksuele praxis'. Vanuit die aanname kun je je voorstellen dat hij zegt: 'je kunt niet van de zondige neigingen zeggen: "Ze mogen er zijn." Ook aan zondige neigingen wil en moet een christen afsterven.'[26] Het gebruik van het bijvoeglijk naamwoord *homoseksuele* in de uitdrukking 'homoseksuele dromen en verlangens' zorgt ondertussen wel voor verwarring. Het suggereert dat het gaat over dromen en verlangens van mensen met een seksuele gerichtheid op het eigen geslacht. En er is maar één manier om de redenering die Mudde zijn gesprekspartners voorhoudt sluitend te krijgen: ervan uitgaan dat hun 'homoseksuele dromen en verlangens' de seksuele praxis tot inhoud hebben, en meer niet.

Probleem met deze redenering is dat je daarmee slachtoffer bent geworden van de reductiereflex. Zoals gezegd, Mudde keert zich juist tegen de reductie van een homoseksueel tot zijn seksuele verlangens.[27] Het kan dus niet Muddes bedoeling zijn dat de homoseksuele dromen en verlangens alleen maar gaan over de seksuele praxis. Maar de gebruikte terminologie ('de homoseksuele verlangens'), die verdergaat dan de ene uitzondering die Mudde toeliet ('de homoseksuele praxis') en de consistentie van de redenering stuurt wel in die richting.

Verschillende lezers hebben Muddes betoog dan ook zo opgevat. Als voorbeeld noem ik Ad de Boer in een bespreking in 2015 van het rapport waarvan het boek van Mudde een bijlage was. Hij signaleert dat homo's die kiezen voor seksuele onthouding 'grote moeite' hebben met de negatieve toon van het rapport over 'de mogelijkheid van vriendschap en liefde zonder seksuele contacten tussen partners van hetzelfde geslacht'. Ze 'voelen zich ook tekortgedaan in hun homo-zijn, als de commissie elk homoseksu-

[26] Mudde, *Sjibbolet*, 135 = 'Bijlage 4', 81.
[27] *Sjibbolet*, 319 (vgl. 266) = 'Bijlage 4', 194 (vgl. 161–62).

eel verlangen direct vertaalt in het verlangen om met iemand van hetzelfde geslacht het bed te delen en seksueel intiem te worden'. De Boer noemt deze lijn in het rapport 'erg ontmoedigend voor christen-homo's die overwegen of ze deze weg willen gaan'.[28]

Zulke leeservaringen zouden reden moeten zijn de uitdrukking 'de homoseksuele verlangens' te vervangen door een uitdrukking die geen misverstanden oproept, bijvoorbeeld: verlangens naar seksueel verkeer met iemand van het eigen geslacht. Alleen zo vermijd je de reductiereflex en voorkom je dat homo's zich tekortgedaan voelen in hun homo-zijn. Helaas, drie jaar later, alsof er niets aan de hand is, wordt in Muddes bijdrage in het voorstudiemateriaal voor het congres in Nijkerk ('Homoseksualiteit en de Kerk – verschillende visies, één geloof', 16 november 2018) de stelling herhaald dat de homoseksuele verlangens zondig zijn, met ongewijzigde terminologie.

Het onderscheid tussen gerichtheid en gedrag onhoudbaar?

Mudde is kritisch over het onderscheid dat christenen maken tussen gerichtheid en gedrag. Hij beschouwt het als een van de bewijzen 'dat orthodoxe christenen anders tegenover homoseksualiteit staan dan in het verleden — en in de Bijbel! — het geval was', dat er door hen onderscheid wordt gemaakt 'tussen "zo zijn" en "zo doen" […] tussen "de aard" en "de daad"'. Mudde waardeert de pastorale motivering, maar vindt het onderscheid 'op zowel exegetische als theologische gronden ronduit problematisch'.[29]

---

[28] A. de Boer, 'Bijdrage aan bespreking LV NGK 21 november 2015', 2015, https://www.ngkdeontmoeting.nl/wp-content/uploads/2012/09/Bijdrage-LV-21-november-2015.pdf, [5].

[29] *Sjibbolet*, 134–35 = 'Bijlage 4', 80.

Het lijkt me dat het probleem niet zozeer het onderscheid zelf is,[30] maar de morele status ervan. Daar beginnen mijn vragen. Wat bedoeld wordt met 'zo doen' is duidelijk: de seksuele omgang. Maar wat wordt er bedoeld met 'zo zijn'? Alleen als homozijn niet meer zou zijn dan het seksuele verlangen, kan ik enigszins begrijpen dat iemand de morele status van het onderscheid problematisch vindt. Maar dan ben je wel weer ten prooi gevallen aan de reductiereflex.

De verkenning van de homo-ervaring

Wat gebeurt er als je je verzet tegen de reductiereflex, en 'zo zijn' invult vanuit de volle breedte van het spectrum van verlangens, inclusief emotionele en romantische aantrekking?[31] Kun je dan volhouden dat het onderscheid tussen 'zo zijn' en 'zo doen' exegetisch en theologisch problematisch is? Het zou te simpel zijn alles wat valt onder die andere aspecten van een homoseksuele gerichtheid per definitie in morele zin goed te keuren. Het zou ook te simpel zijn alles wat valt onder die andere aspecten van een homoseksuele gerichtheid, de emotionele en de romantische aantrekking, als tegennatuurlijk te veroordelen.

Op beide manieren 'maak je de verkenning van de homo-ervaring bij voorbaat onmogelijk', zoals de Britse ethicus Oliver O'Donovan het uitdrukt. Hij vindt het 'vermoeiend' telkens weer

---

[30] Het gegeven dat er homo's zijn die niet seksueel actief zijn, maakt duidelijk dat het onderscheid tussen gerichtheid en gedrag niet meer dan vanzelfsprekend is. Niet seksueel actief zijn maakt zulke homo's niet 'aseksueel', zie J.T. Parsons en C. Grov, 'Gay Male Identities, Desires, and Sexual Behaviors', in *Handbook of Psychology and Sexual Orientation*, red. C.J. Patterson en A.R. D'Augelli (Oxford: Oxford University Press, 2012), 18–30, doi:10.1093/acprof:oso/9780199765218.003.0002, 23.

[31] Vergelijk ook H. van Wijngaarden, '"Wat zou Jezus ervan vinden?"', in *Homoseksualiteit en de Kerk*, red. M. van Loon, H.P. Medema en J.M. Mudde (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2019), 107–16.

te moeten lezen 'dat een homoseksueel *ten diepste* gekenmerkt zou zijn door een onvermijdelijk homo-erotisch verlangen'. Hij protesteert tegen 'de gelijkstelling, hoe aantrekkelijk ook zowel voor sommige progressieven als voor sommige conservatieven, van verlangen (of seksueel verlangen) en zonde. Het is heel goed mogelijk om verlangens te zien als niet iets van schuld, en toch ervan overtuigd te zijn dat hun letterlijke uitvoering nooit hun ware vervulling kan zijn.'[32]

Er is werk aan de winkel. De 'verkenning van de homo-ervaring', oftewel het 'ontwarren' of 'moreel ontleden'[33] van de verschillende aspecten van een seksuele gerichtheid, staat nog in de kinderschoenen. Ik wil daar iets van laten zien aan de hand van twee concrete voorbeelden: verliefdheid en genieten van schoonheid.

Verliefdheid

Bij verliefdheid is de vraag niet zozeer, 'mag een homo verliefd worden?', maar 'als je als homo verliefd wordt, hoe ga je daarmee om?' Voor de duidelijkheid: een homo wordt niet alleen verliefd op iemand van het eigen geslacht met eveneens een homoseksuele gerichtheid. Is er maar één advies voor een homo die verliefd wordt: de vriendschap beëindigen? In sommige gevallen kan dat vroeg of laat een goed advies zijn. Wanneer het seksuele verlangen steeds sterker wordt kan een vriendschap in alarmfase rood terechtkomen, zeker wanneer de seksuele aantrekking wederzijds is. Maar het kan ook gebeuren dat verliefdheid een stadium is — een stadium dat weer overgaat, terwijl de vriendschap verdergaat. Dan zit zo'n vriendschap tijdelijk in een alarmfase.

---

32 O. O'Donovan, 'Good News for the Gay Christian?' in *Church in Crisis: The Gay Controversy and the Anglican Communion* (Eugene, Oregon: Cascade, 2008), 102–19, https://www.fulcrum-anglican.org.uk/articles/good-news-for-gay-christians-web-sermon-7/, 113.

33 De uitdrukkingen zijn ontleend aan Anderson, 'Sex, Temptation'.

Wesley Hill schrijft hoe hij heeft moeten leren de aantrekking die hij ervoer voor mannelijke vrienden onder ogen te zien en er niet voor weg te lopen, en pastorale wegwijzers te vinden die hem konden helpen te duiden wat er op zulke momenten met hem gebeurde.[34] Hij vertelt over een pastor met wie hij een seksuele aantrekking voor een vriend had gedeeld. Toen hij ging verhuizen zei de pastor tegen hem: 'De volgende keer *dat* je op iemand verliefd wordt — let wel, ik zeg *dat*, niet *als* — mag je weten dat je me rustig kunt bellen, en dan kunnen we het er samen over hebben. En ik hoop dat je iemand in je eigen gemeente kunt vinden om erover te praten.'

Dat betekende veel voor hem: zijn pastor gaf hem de ruimte verantwoordelijkheid te nemen voor zijn seksualiteit zonder zich volledig af te sluiten voor een mogelijke ervaring van romantische liefde. Tegelijk maakten de woorden van de pastor hem duidelijk dat hij mensen om zich heen nodig had die als een klankbord konden functioneren. Op die manier zou hij kunnen voorkomen dat hij onverantwoordelijk seksueel gedrag zou goedpraten in zijn zoektocht naar diepe vriendschap. Seksuele aantrekking is trouwens niet het enige wat een vriendschap in een alarmfase kan brengen. Je kunt ook denken aan jaloezie of possessief gedrag, waarbij iemand het moeilijk kan verdragen wanneer een vriend tijd of andere aspecten van het leven met anderen deelt, of wanneer de één een ongezonde claim legt op de ander.

Genieten van schoonheid

Mag je als homo iemand van het eigen geslacht mooi vinden, genieten van de schoonheid van een menselijk lichaam? De al eerder genoemde Melinda Selmys beschrijft de opties die

[34] W. Hill, *Spiritual Friendship: Finding Love in the Church as a Celibate Gay Christian* (Grand Rapids, Michigan: Brazos, 2015), 79; vgl. zijn *Hoopvol leven: Gedachten over christelijke trouw en homoseksualiteit* (Franeker: Van Wijnen, 2018), 153–56.

zij heeft wanneer ze een mooie vrouw ziet.[35] Zo'n aanblik kan aanleiding geven tot een misplaatst verlangen, wanneer ze haar seksuele fantasie de vrije loop zou laten. Ze noemt dat verlangen misplaatst, omdat het gericht is op een doel dat niet in overeenstemming is met de Waarheid en met de waardigheid van die persoon.

Ze kan dat verlangen ook een andere wending geven. Ze kan het gebruiken als een gelegenheid de grootheid van God te erkennen en hem te prijzen voor de schoonheid die hij zichtbaar gemaakt heeft in die mooie vrouw. Met andere woorden: opmerken van menselijke schoonheid hoeft niet hetzelfde te zijn als seksueel begeren. Een mooie man of vrouw is in de eerste plaats een bewijs van het vakmanschap van de Schepper. Je kunt proberen de seksuele begeerte de pas af te snijden door de Schepper in gedachten of in gebed een compliment te geven.

Conclusie: een existentiële vraag

Een discussie over een begripsomschrijving en over terminologie kan theoretisch overkomen. Ik hoop dat duidelijk is geworden waarom zo'n oefening soms nodig is. Het gaat over mensen. De vraag of een homoseksuele gerichtheid en de daarbij horende verlangens zondig zijn, is voor homo's een existentiële vraag. In een gesprek met Denny Burk houdt Sam Allberry, een homoseksuele predikant, hem de consequenties voor. Zeggen dat een homoseksuele gerichtheid zondig is, zonder enige nuancering of voorbehoud, zal een jonge christen geloofsmatig 'over de rand duwen'.[36] Het is pastoraal gezien 'misschien wel destructief', om 'compleet

35 Selmys, 'Still Looking'.
36 Geciteerd in Belgau, 'Thinking Deeply'.

gek' van te worden, in de woorden van Herman van Wijngaarden.[37]

In deze bijdrage heb ik geprobeerd aan te tonen dat de stelling dat de homoseksuele verlangens zondig zijn alleen houdbaar is, wanneer je de homoseksuele verlangens reduceert tot het seksuele verlangen. Met zo'n reductie doe je christenhomo's tekort. Als de stelling onhoudbaar is, dan worden christenhomo's met een onnodige, zware last opgezadeld. Wanneer houdt het op? Laten we elkaars lasten dragen, niet elkaars lasten verzwaren.

[37] H. van Wijngaarden, 'Zondig om homo te zijn?' *Hart van Homo's* (website), n.d., http://hartvanhomos.nl/blog/zondig-om-homo-te-zijn/.

Deel IV.

Het Evangelie van Gods glorie

13. Licht en warmte

Oude en nieuwe Puriteinen over het nieuwe leven

Take mee to you, imprison mee, for I
Except you'enthrall mee, never shall be free,
Nor ever chast, except you ravish mee.
- John Donne[1]

Inleiding: Hoofd en hart

Mijn eerste kennismaking met schrijvers uit de Anglo-Amerikaanse gereformeerde traditie vond plaats toen ik eerstejaars student theologie was. Ik was de studie begonnen in een fase van mijn leven waarin mijn nog prille geloof onder zware druk stond. In boeken die ik in het jaar voordat ik aan de studie begon had gelezen, werd met grote stelligheid beweerd dat het Nieuwe Testament, en vooral de vier Evangeliën, voor het grootste deel bestond uit vrome verzinselen, niet uit historisch deugdelijk materiaal. De stelligheid maakte diepe indruk op me. Het leek er veel op dat ik geloofde tegen beter weten in.

Het was de tijd dat ik kennismaakte met de apologetische essays en boeken van C.S. Lewis. Tot mijn verrassing ontdekte ik dat er ook in de presbyteriaans/gereformeerde wereld een ster-

[1] De slotregels van het gedicht 'Batter my Heart', in Donne, *Poems* (1990), pp. 81–82. Vertaling: 'Neem mij bij u, neem mij gevangen, want als u mij niet boeit, zal ik nooit vrij zijn, of ingetogen als u mij niet in vervoering brengt.'

ke apologetische traditie bestond.[2] Al lezend werd ik me ervan bewust dat er aan mijn 'beter weten' nog wel het een en ander schortte: ik had nog veel te leren. De spanning tussen geloven en weten nam geleidelijk af.

Een aantal jaren later kwam mijn geloof opnieuw in een crisis, maar nu op een heel andere manier. In die tijd drong het opeens goed tot me door dat ik jarenlang in een soort roes geleefd had. Ik wist dat het Evangelie spreekt over zondaren die vergeving nodig hebben, maar ik had geleefd in de veronderstelling dat dat meer voor andere mensen bedoeld was dan voor mezelf. Mijn zondebesef was kort gezegd onderontwikkeld. Opeens werd ik wakker geschud uit die roes, en moest ik constateren dat het woord 'zondaar' een exacte beschrijving bood van mijn eigen situatie, dat ik zelf vergeving moest vragen voor mijn eigen zonden, en dat God mij riep tot een nieuw leven.

Bij het verkennen van de praktijk van dat nieuwe leven van een gerechtvaardigde zondaar waren het opnieuw Anglo-Amerikaanse schrijvers die mij grote diensten bewezen. Wat mij daarbij opviel, was dat de schrijvers die mij het best verder hielpen[3] allemaal beïnvloed waren door de puriteinen, een groep christelijke pastors en leiders uit het Engeland en 'Nieuw Engeland' van de zeventiende en achttiende eeuw. Mijn nieuwsgierigheid (en ook wel verbazing) raakte geprikkeld: wie waren

---

[2] Bijvoorbeeld Machen, *Christianity and Liberalism* (1923; 1977); de opstellen over 'Christian Scholarship …', in: Machen, *What Is Christianity?* (1951), pp. 117–147; Machen's invloed op Packer is te zien in Packer's eerste boek: *Fundamentalism* (1958; 1996). Over apologetiek, zie verder Corduan, *Reasonable Faith* (1993), Frame, *Apologetics* (1994), Guinness, *Dust* (1994), waarvan hoofdstuk 9 'The Ultimate Trip', Guinness, *God in the Dark* (1996), waarvan hoofdstuk 5 'No Reason Why Not. Doubt from Weak Foundations' en hoofdstuk 10 'Why, O Lord? Doubt from inquisitiveness' en Appendix 2 'Is the Bible a Reliable Guide to Lasting Joy?' in Piper, *Desiring God* (1996), pp. 267–276.

[3] Bijvoorbeeld Keller, Lovelace, Packer en Piper.

deze puriteinen, en wat hadden deze christenen van twee, drie eeuwen geleden christenen vandaag nog te vertellen?[4] Voor het gemak gebruik ik in de rest van het artikel de aanduiding 'Oude en Nieuwe Puriteinen' voor deze Anglo-Amerikaanse schrijvers.

Wat mij zo mateloos is gaan boeien in deze Oude en Nieuwe Puriteinen is dat ik schrijvers vond die mijn denken stimuleerden en tegelijk mij in het hart raakten. Voor een gezond christelijk leven hebben we beide nodig: een actief verstand en een vurig hart. Maar het hebben van beide is niet iets vanzelfsprekends. Iedere christen met een beetje zelfkennis weet op welk punt hij zwak is: het verstand, of het hart.

Sommige christenen hebben weinig moeite met geloven en kennen met het hart, maar zijn relatief minder goed ontwikkeld waar het gaat om geloven en weten met het verstand. Soms vinden ze theologisch denken zelfs verdacht of gevaarlijk. Bij anderen is precies het tegenovergestelde het geval: ze hebben veel theologische kennis, maar ze zijn zwak op het punt van het hart. Soms bespeur je een zekere huiver voor geloven met het hart. Een concentratie op het hart, ten koste van het verstand, en een concentratie op het verstand, ten koste van het hart — dit zijn allebei afwijkingen[5] die groei in het christelijk leven in de weg staan.

---

[4] Voor een bespreking van de puriteinen en hun betekenis voor de christelijke kerk vandaag, zie bijvoorbeeld Lewis, *Puritanism* (1977), Ryken, *Worldly Saints* (1986), Lovelace, *Puritan Piety* (1989); Packer, *Giants / Godliness* (1990) en twee themanummers van *Reformation & Revival Journal* 5.2–5.3 (1996) met onder andere een bibliografie 1987–1996 (Beeke, 'Bibliography' (1996)) en een bespreking van de zwakke punten van de puriteinen (Smith, 'Perils' (1996)). Voor een thematische index op de puriteinen, zie Martin, *Guide* (1997).

[5] Voor verhelderende diagnoses van deze en vergelijkbare afwijkingen, zie Packer's opstel 'Waarom wij de puriteinen nodig hebben', in *Giants / Godliness* (1990), pp. 30–32 en Packer, *Holiness* (1992), pp. 162–170; voor een soortgelijke typering van wat Packer noemt de 'ingegraven intellectualisten', zie Lovelace, *Renewal* (1985), p. 280.

In dit hoofdstuk wil ik iets vertellen over wat christenen vandaag kunnen leren van deze Oude en Nieuwe Puriteinen over de relatie tussen hoofd en hart, en dat toegespitst op wat dat betekent voor het 'nieuwe leven' als christen (de 'heiliging').

Het Evangelie en vergeving

Ik kies de aanduiding 'nieuw leven' bewust, omdat het me dwingt me telkens weer af te vragen, wat het 'nieuwe' is van het leven als christen. Iedere christen weet dat het Evangelie het fundament is van het christelijke leven. Aan het begin van het nieuwe leven ontvangt een christen vergeving van zonden, en God kan die vergeving geven omdat Christus de toorn van God over die zonde gedragen heeft in zijn lijden en sterven aan het kruis. Niet iedere christen slaagt erin het Evangelie zijn eigen plaats te geven in de rest van zijn nieuwe leven. Elke keer dat iemand weer om vergeving moet vragen, komt het Evangelie opnieuw in beeld.

Maar dat is niet alles. Het Evangelie is meer dan vergeving. Het Evangelie is het fundament van het leven als christen, maar het is ook de spil of de as waar het 'nieuwe leven' om draait. Net zoals een wiel sterk is zolang het via de spaken verbonden is met de as, zo ontvangt het christelijke leven zijn kracht wanneer het door geloof verbonden is met het Evangelie. Dat is het 'nieuwe' van het nieuwe leven: het is niet de menselijke wilskracht die een christen in beweging zet, het is de kracht van de genade die God in het Evangelie aan iemand geeft.

Lovelace stelt[6] dat veel christenen in de problemen komen doordat ze in de praktijk de werkelijkheid op haar kop zetten: in plaats van de heiliging (het nieuwe leven) te bouwen op het fundament van de rechtvaardiging (de vergeving), baseren ze

[6] Lovelace, *Dynamics* (1979), pp. 101, 211, 205–206. Lovelace's boek *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* is een kerkhistorische studie, maar het leest als een handboek voor de praktijk van het nieuwe leven.

(hun zekerheid over) de rechtvaardiging op hun vorderingen in de heiliging.[7] Ze kijken niet meer naar Christus, maar naar de toereikendheid van hun eigen gehoorzaamheid. Dit leidt tot onzekerheid die weer kan worden gecamoufleerd door hoogmoed:

> Weinig christenen weten genoeg om iedere dag opnieuw te staan op de vaste grond waar Luther op stond: je bent aanvaard, en in geloof buiten zichzelf te kijken en een beroep te doen op de volstrekt vreemde gerechtigheid van Christus als de enige grond voor aanvaarding, ontspannen in een houding van vertrouwen die een toenemende heiliging produceert doordat geloof werkzaam is in liefde en dankbaarheid. [...]
> Veel van wat we geïnterpreteerd hebben als een gebrek aan heiliging in kerkmensen, is in feite een gevolg van het kwijtraken van het juiste perspectief op de rechtvaardiging. Christenen die er niet langer zeker van zijn dat God hen liefheeft en aanvaardt in Jezus, los van hun geestelijke prestaties op een bepaald moment, zijn in hun onderbewuste radicaal onzekere personen — veel minder zeker van zichzelf dan niet-christenen. Want ze hebben teveel licht ontvangen om rustig te blijven onder de voortdurende signalen die ze uit hun christelijke omgeving ontvangen over de heiligheid van God en de gerechtigheid die ze verondersteld worden te hebben. Die onzekerheid presenteert zich in hoogmoed, een stellige, afwerende verklaring van hun

7 Voor een vergelijkbare analyse, zie Lloyd-Jones, *Spiritual Depression* (1965), pp. 25–26.

eigen gerechtigheid en een defensieve bekritisering van anderen.[8]

Het Evangelie en adoptie

Sommige Oude, maar vooral Nieuwe Puriteinen stellen dat er nog een aspect aan het Evangelie zit waar een christen zich telkens opnieuw bewust van moet maken in het nieuwe leven: het feit dat God iemand adopteert als lid van zijn familie. Het is één van de taken van de Heilige Geest ons te bepalen bij het feit dat God ons in zijn familie heeft geadopteerd en zo onze Vader geworden is, en dat hij ons liefheeft zoals een vader zijn kind liefheeft. Daarom wordt de Heilige Geest in het Nieuwe Testament de 'Geest van adoptie'[9] genoemd (Rom. 8:15).

Binnen de gereformeerde traditie is er een stroming die dit leerstuk van de adoptie aandacht geeft als een onderdeel van de leer van de rechtvaardiging, en daarnaast een stroming die het leerstuk van de adoptie een eigen plaats geeft. Packer en anderen pleiten voor die tweede benadering, waarin adoptie gezien wordt als een gave die onderscheiden moet worden van de gave van de rechtvaardiging en die aparte bespreking verdient.[10] Ze zijn van oordeel dat de eerste benadering geleid heeft tot een on-

---

8 Lovelace, *Dynamics* (1979), p. 101.

9 De Vertaling van het NBG uit 1951 heeft hier 'Geest van het zoonschap'.

10 Zie hoofdstuk 19 'Sons of God' in Packer, *Knowing God* (1993), pp. 225–260. Packer geeft een theologische verantwoording van deze benadering op pp. 232–236, en laat zien wat het betekent voor de praktijk van het christelijke leven aan de hand van een meesterlijke doorlichting van de Bergrede als een 'familiehandboek' (pp. 237–241). Zie verder Murray, *Redemption* (1961), pp. 132–140, en *Writings 2* (1977), pp. 223–234, in het bijzonder p. 228: 'Redemption contemplates and secures adoption as the apex of privilege'; Ferguson, 'Sonship' (1986); Ferguson, *Children* (1987); Westhead, 'Adoption in Calvin' (1995); Trumper, 'Adoption I' (1996); Johnston, *Child* (1997); Trumper, 'Adoption II' (1997), speciaal pp. 110, 113: 'While adoption always

derwaardering van het leerstuk van de adoptie.[11] Dat God onze zonden vergeeft zonder dat daar enige prestatie van onze kant tegenover staat, heeft iets bijna ongelofelijks.[12] Vervolgens zet God er de kroon van een nieuwe relatie bovenop:

> Adoptie is een hogere [zegen dan rechtvaardiging] vanwege de rijkere relatie met God die het impliceert. […] Dat het [door rechtvaardiging] goed is tussen mij en God de Rechter is iets geweldigs, maar dat God de Vader mij liefheeft en voor mij zorgt, is nog veel geweldiger.[13]

Adoptie sluit in zich de notie van de innigheid van de relatie tussen God als Vader en de gelovige als zijn kind. Maar er is meer. Een juiste visie op het leerstuk van de adoptie kan een christen op drie manieren helpen in het nieuwe leven. Het leerstuk van de adoptie kan een christen helpen bij het vinden van zijn identiteit. Mensen zijn op zoek naar identiteit: ze zoeken een antwoord op de vraag 'Wie ben ik?'. Het hoort bij ons mens-zijn. Het ver-

---

presupposes redemption, we cannot fully understand Paul's view of redemption without bringing in adoption as its climactic element.'

11 Dit geldt ook voor verschillende (oude) puriteinen (Packer, *Knowing God* (1993), p. 252; Smith, 'Perils' (1996), p. 92), maar er zijn gunstige uitzonderingen, zoals Owen (zie Ferguson, *Owen* (1987), pp. 89–92; en Beeke, *Assurance* (1991), pp. 228–230), en Edwards (Gerstner, *Edwards III* (1993), pp. 221–223).

12 Alexander merkt op (*Experience* (1844; 1978), pp. 165–166) dat het één van de moeilijkste dingen in de wereld is om een niet stuk te krijgen vertrouwen te hebben in het leerstuk van de vrije vergeving, en dat het maar weinig gepreekt wordt, omdat men bang is te vervallen in antinomianisme; maar zonder deze voeding blijven christenen mager en zwak. Lloyd-Jones, in een preek over Rom. 6:1–2 (*Romans 6* (1972), pp. 8–9), beschouwt het als een goede proef op de som, dat dat wat gepreekt is werkelijk het Evangelie van genade is, wanneer het het misverstand oproept dat het een vrijbrief is om er maar op los te leven.

13 Packer, *Knowing God* (1993), p. 233.

schil dat het Evangelie op dit punt maakt in het nieuwe leven van een christen, is dit: het vertelt ons dat een christen nooit een antwoord zal vinden op de vraag naar identiteit, wanneer het besef dat hij een kind van God is niet op de eerste plaats komt.

In de tweede plaats geeft adoptie ons zekerheid. Adoptie was in de wereld van het Nieuwe Testament een juridische transactie, waarbij iemand werd losgemaakt uit het ene familieverband en een plaats ontving in een nieuwe familie, met alle voorrechten en verplichtingen die daaraan verbonden waren. God verzegelt de nieuwe status en relatie die hij een christen geeft in een juridische transactie, en zo wordt bij ons elke grond voor twijfel aan zijn bedoelingen weggenomen.

In de derde plaats bepaalt adoptie ons bij de eigen aard van de relatie van een christen met God: het is een familierelatie, gekarakteriseerd door liefde. De basis wordt niet gevormd door een overeenkomst betreffende een uitwisseling van diensten en goederen, zoals in een zakenrelatie, waarbij de relatie en haar voortbestaan afhangt van hoe iemand presteert. God heeft mij lief en aanvaardt mij, niet op grond van wat ik presteer, maar op grond van wat iemand anders, Christus, in mijn plaats gedaan heeft — dat is de basis, en die basis is onaantastbaar.

God liefhebben in het nieuwe leven

De energie voor het nieuwe leven ontvangt een christen van de Heilige Geest, die hem bewust maakt van de liefde van de Vader, die zijn zonden vergeven heeft uit genade. De motivatie voor het nieuwe leven is liefde. Dat God me aanvaardt en liefheeft, hangt niet af van mijn prestatie. Als dat het geval was, dan zou mijn gehoorzaamheid aan God gedreven worden door vrees. Dat God me aanvaardt en liefheeft, ligt vast in wat Christus gedaan heeft. Het enige motief dat ik nu heb om Gods wil te gehoorzamen is liefde:

> Tegelijk met het licht van een vrij Evangelie, komt de liefde van het Evangelie, die stellig weer verjaagd wordt, naarmate men de vrijheid inperkt.[14]

Jonathan Edwards en het 'nieuwe besef'

Ik wil nu concreet maken wat het is om God lief te hebben, door iets te vertellen over wat geloven en liefhebben betekenen volgens de achttiende-eeuwse Amerikaanse predikant, zendeling en theoloog Jonathan Edwards,[15] over wie Warfield schreef:

> De eigenheid van het theologische werk van Edwards is een resultaat van de vereniging van het rijkste religieuze gevoel met de hoogste denkkracht.[16]

---

[14] Chalmers, in zijn preek 'The Expulsive Power of a New Affection', *Sermons and Discourses II* (1848), pp. 274–275, 277 (Blackwood, *Pulpit* (1947; 1977), pp. 56, 60).

[15] Voor een biografische schets van Edwards, zie hoofdstuk 5 'Keep God Central: The Life of Edwards', in Piper, *Preaching* (1990), pp. 67–73; een complete biografie is Murray, *Edwards* (1987). Verschillende van de boeken van Piper zijn zeer geslaagde pogingen Edwards' ideeën te vertalen naar deze tijd; zie Piper, *Preaching* (1990), *Pleasures* (1991), *Future Grace* (1995) en *Desiring God* (1996). Er bestaan verschillende edities van de werken van Edwards. Ik heb geprobeerd waar mogelijk verwijzingen te geven naar die verschillende edities, zodat wie geen toegang heeft tot de ene editie het kan vinden in een andere.

[16] Warfield, *Works 9* (1932; 1981); zie Calhoun, *Princeton Seminary 2* (1996), p. 412; vergelijk Helm in zijn Voorwoord op Edwards, *Grace* (1971), p. IX: 'Ondanks recente beweringen van het tegendeel, is het duidelijk dat Edwards expliciet werkte binnen het kader van het gereformeerde geloof dat hij erfde. Het is tevens duidelijk dat zijn werk een opmerkelijke combinatie was van godsdienstige vroomheid en intellectuele vruchtbaarheid.' Lints, *Theology* (1993), p. 172: 'Zelfs degenen die het met zijn conclusies oneens zijn, zouden grote moeite hebben iemand te vinden die geestelijk en intellectueel meer gedreven werd door een betrokkenheid op en toewijding aan God. Hij staat schouder aan schouder met Augustinus en Luther in

Edwards gebruikte het beeld van een vuur dat zowel licht als warmte om zich heen verspreidt om duidelijk te maken dat bij de geloofskennis die God werkt, verstand en hart niet zonder elkaar kunnen:

> Er is licht nodig om te begrijpen, en ook een aangedaan en vurig hart: waar warmte is zonder licht, kan er niets goddelijk of hemels zijn in het hart. Aan de andere kant, waar er een soort licht is zonder warmte, een hoofd gevuld met noties en gedachten, met een koud en onaangedaan hart, kan er niets goddelijks zijn in dat licht; die kennis is geen werkelijk geestelijke kennis van goddelijke dingen.[17]

Een ander beeld dat Edwards gebruikt, is dat van het proeven dat honing zoet smaakt, om aan te geven wat precies het verschil is tussen weten met het verstand en kennen met het hart:

> Aan de wedergeborenen is een nieuw bovennatuurlijk besef ['sense'] gegeven, een soort goddelijke geestelijke smaak, die naar zijn hele aard verschillend is van vroegere gewaarwordingen van het

de diepgang van zijn analyse van de religieuze ervaring. Hij staat schouder aan schouder met Thomas van Aquino en Calvijn in de breedte van zijn intellectuele verstaan van het evangelie. Hij is wellicht ongeëvenaard in zijn vaardigheid deze twee draden succesvol door elkaar geweven te hebben.'

17 Edwards, *Religious Affections* (1746; 1959), p. 120 / *Religious Affections* (1746; 1961), pp. 49–50 / Works 1 [Banner] (1974), p. 243. De onderdelen 'Part III. The Distinguishing Signs. Third Sign and Fourth Sign' in Religious Affections zijn gewijd aan een bespreking van het 'nieuwe besef'. Zie over Edwards gedachten over het 'nieuwe besef': Vetö, 'Spiritual Knowledge' (1979; 1996), pp. 169–172 en LaShell, 'New Sense' (1995).

> verstand, [... een smaak] voor geestelijke en goddelijke dingen volstrekt anders dan wat natuurlijke mensen er ook maar in mogen waarnemen, zoals de zoete smaak van honing verschilt van de ideeën die men kan hebben over honing door er naar te kijken of het te voelen.[18]

Dit nieuwe besef is niet iets dat natuurlijk aanwezig is in een zondig mens. Het is een gave van God die meekomt met de wedergeboorte:

> Bij de wedergeboorte is het eerste effect van de kracht van God in het hart dat het het hart een goddelijke smaak of besef geeft, dat ervoor zorgt dat het hart de liefelijkheid en zoetheid van de hoogste voortreffelijkheid van de goddelijke natuur proeft [...][19]

Het nieuwe besef heeft op zijn beurt weer een helende werking op het verstand:

> Wanneer iemand voor zichzelf de goddelijke voortreffelijkheid van christelijke leerstukken heeft ontdekt, zal dit de vijandschap teniet doen, de vooroordelen wegnemen en de rede heiligen en openstellen voor de kracht van de argumenten voor de waarheid ervan. [...] Het neemt niet alleen de

[18] Edwards, *Religious Affections* (1746; 1959), pp. 259–260 / *Religious Affections* (1746; 1961), p. 185 / Works 1 [Banner] (1974), p. 280; het beeld komt terug in de preek over Matt 16:17 'A Divine and Supernatural Light' (Edwards, *Works* 2 [Banner] (1974), pp. 12–17 / Gerstner, *Edwards I* (1991), pp. 196–213).

[19] Edwards, *Grace* (1971), pp. 48–49.

hindernissen voor de rede weg, het helpt de rede ook.[20]

Edwards had dit zelf aan den lijve ervaren bij het leerstuk van de soevereiniteit van God, een leerstuk waar hij aanvankelijk een afkeer van had, maar waar hij op een gegeven moment heel anders tegenaan ging kijken.[21] In zijn *Personal Narrative* vertelt hij hoe hij aanvankelijk allerlei bezwaren had tegen het leerstuk van Gods soevereiniteit in verkiezing en verwerping. Hij weet niet wat de wonderbaarlijke verandering in zijn denken veroorzaakte, maar op een gegeven moment werd zijn verstand zich de rechtvaardigheid en de redelijkheid ervan gewaar, en 'ik heb nog zelden een bezwaar ertegen zien oprijzen [...]'.[22]

Dat een christen God liefheeft, is een uitvloeisel van dit nieuwe kennen. Liefde voor God

> is het genieten van de ziel van de hoogste voortreffelijkheid van de goddelijke natuur, die het hart zich doet richten op God als het hoogste goed. [...] Het hart zal zich in alles op natuurlijke wijze richten op God. Het zal zich erop richten om bij hem te zijn en genoegen in hem te vinden. Het zal welwillendheid voor God hebben. Het zal blij zijn dat hij gelukkig is. Het hart zal zich erop richten dat hij verheerlijkt wordt, en dat in alles zijn wil gedaan zal worden.[23]

> Dit is een goed bewijs dat we ware liefde voor God hebben: dat we in staat zijn de moeilijkheden die

[20] 'Divine and Supernatural Light', in *Works* 2 [Banner] (1974), p. 14 / Gerstner, *Edwards I* (1991), p. 203.

[21] Sproul getuigt van vergelijkbare ervaring in zijn boek over verkiezing: *Chosen* (1986), pp. 11–13.

[22] Edwards, *Personal Narrative* (1765; 1998), pp. 791–792; de passage is ook te vinden in Gerstner, *Edwards II* (1992), pp. 144–145; vergelijk Piper, *Preaching* (1990), pp. 76–77.

[23] Edwards, *Grace* (1971), pp. 48–49.

> we in deze boze wereld tegenkomen te overwinnen, en dat we het juk van de verloochening van onze wereldse lusten niet als een pijnlijk en zwaar juk beschouwen, om welke reden we het niet op ons zouden willen nemen. [...] Onze liefde voor God stelt ons in staat de moeilijkheden bij het houden van Gods geboden te overwinnen.[24]

Het woord 'genoegen' ('delight') is een sleutelwoord in het denken en geloven van Edwards. Een christen is iemand die zijn genoegen vindt in God. Hij weet dat alleen in God het echte geluk gevonden kan worden. Dezelfde gedachte is terug te vinden in de eerste vraag en antwoord van de Korte Catechismus van de Westminster Confessie:

> Question: *What is the chief end of man?*
> Answer: *The chief end of man is to glorify God and enjoy Him forever.*[25]

Mensen reageren verschillend op deze vraag en antwoord. Voor sommigen heeft het iets bedreigends, en niet onmiddellijk iets aantrekkelijks, omdat de indruk ontstaat dat je als mens op deze manier niet aan je trekken komt. Anderen vinden in deze visie een geweldig program voor een welbesteed leven. Edwards laat zien dat er van concurrentie geen sprake hoeft te zijn, wanneer een mens God als zijn hoogste goed ziet:

---

[24] Edwards, *Concerning Faith* (1974), p. 586; vergelijk de bespreking van deze passage in Piper, *Future Grace* (1995), pp. 160–163.

[25] Ik kon het niet laten dit in het Engels te citeren. Een vertaling: Vraag: Wat is het hoogste doel in een mensenleven? Antwoord: Het hoogste doel in een mensenleven is God te verheerlijken en voor altijd in hem zijn genoegen te vinden.

> Iemand kan zijn eigen geluk net zo veel liefhebben als wie dan ook, en veel liefde opbrengen voor zijn eigen geluk, met een sterk verlangen naar geluk, en toch dat geluk een zodanige plaats geven dat hij tegelijkertijd veel liefde voor God opbrengt. Bijvoorbeeld wanneer het geluk waarnaar hij verlangt, bestaat in genoegen te vinden in God en de glorie van God te schouwen of gemeenschap met God te genieten. Iemand kan ook zijn geluk vinden in het verheerlijken van God; voor zo iemand is het hoogste geluk dat hij zich kan voorstellen God de eer te geven zoals hij behoort te doen, en hij kan naar dat geluk verlangen.[26]

Dat betekent niet dat het beleven van dat genoegen altijd even sterk is. De Oude en Nieuwe Puriteinen beseffen uit eigen ervaring en die van anderen dat een christen voor kortere of langere tijd een koud hart kan hebben, dat hij dor kan zijn.[27] Het boeiende is dat ze daar openlijk over schrijven, hetzij in privédagboeken,[28] hetzij in teksten met een meer publiek karakter.[29] Piper onderscheidt op dit punt drie stadia in het leven van een christen, waartussen hij heen en weer gaat, van het één in het ander.[30] Er is een stadium van het beleven van het genoegen, waar we een ongehinderde vreugde ervaren in de volmaaktheden van God, de vreugde van dankbaarheid, verwondering, hoop en aanbidding. Er is een stadium van verlangen, wanneer het hart niet erg vurig is. En er is een stadium ('waar alle echte aanbidding begint, en waar het vaak terugkeert') van de dorheid van de ziel,

---

26 Edwards, *Charity* (1765; 1989), p. 258. Dit thema is een rode draad in de theologie van Edwards.

27 Vergelijk Lloyd-Jones, *Spiritual Depression* (1965), pp. 25–26, 205–208.

28 Bijvoorbeeld Edwards, *Diary* (1998), pp. 759–789.

29 Zie bijvoorbeeld de brief 'The Believer's Inability on Account of Remaining Sin', in Newton, *Letters* (1960), pp. 125–128.

30 Piper, *Desiring God* (1996), pp. 85–86.

waar nauwelijks enig verlangen gevoeld wordt, maar waar de genade gegeven is om berouw te hebben over zo weinig liefde. Daarnaast houden de Oude en Nieuwe Puriteinen rekening met medische of psychologische factoren die het beleven van genoegen in God kunnen doorkruisen.[31]

Thomas Chalmers en de verdrijvende kracht van een nieuwe genegenheid

Hoe werkt liefde voor God en het vinden van genoegen in God nu in de praktijk van het nieuwe leven? Daarvoor gaan we ten slotte naar de negentiende-eeuwse Schotse predikant Thomas Chalmers. In één van zijn preken laat hij zien wat het in de praktijk betekent wanneer een christen zegt dat liefde voor God de drijfveer is voor het nieuwe leven van heiliging. Eén manier om te proberen liefde voor de wereld een plaats te ontzeggen in een mensenhart is door te wijzen op de ijdelheid van de wereld, om zo het

[31] Bijvoorbeeld Edwards, *Religious Affections* (1746; 1959), pp. 118–119; zie Keller, 'Puritan Resources' (1988), pp. 16–17. De puriteinen leefden in een tijd vóór de ontwikkeling van de moderne psychologie. Dat betekent echter niet dat psychologisch inzicht hun totaal ontbrak. Het tegendeel blijkt uit wat zij schreven over de pastorale praktijk (Keller, 'Puritan Resources' (1988), pp. 18–20). Het meest uitgebreide puriteinse handboek voor de pastorale praktijk is Baxter, *Directory* (1673; 1997). Voor een beknopte inhoudsopgave van het eerste deel ('Christian Ethics'), zie Keller, 'Puritan Resources' (1988), pp. 14–15; voor een uitgebreide bespreking, zie Sheehan, 'Directory' (1992). Voor de betekenis van de puriteinen voor de pastorale praktijk van vandaag, zie Lewis, *Puritanism* (1977), pp. 63–136; Keller, 'Puritan Resources' (1988); Crossley, 'Melancholy' (1995) en Hannah, 'Cure of Souls' (1996). De pastorale praktijk werd ook beoefend door middel van briefwisseling. Een van de meest bekende beoefenaars van dit genre was John Newton. Voor een aantrekkelijke bloemlezing van Newton's brieven, zie Newton, *Letters* (1960); de complete collectie is te vinden in Newton, *Works 1* (1985), pp. 131–704 en *Works 2* (1985), pp. 1–255; een recente belangrijke studie over de betekenis van Newton is Hindmarsh, *Newton* (1996).

hart ertoe te brengen z'n waardering op te geven voor een voorwerp dat het niet waard is. Volgens Chalmers is deze methode ontoereikend en zonder effect. Een veel vruchtbaarder manier is door in de plaats van de wereld

> een ander voorwerp te stellen, God zelf, als iemand die zulke gehechtheid meer waard is, zodat het hart ertoe gebracht wordt niet een oude genegenheid op te zeggen zonder dat er iets voor in de plaats komt, maar een oude genegenheid in te ruilen voor een nieuwe.[32]

Dit is de enige manier om een hart los te weken van de verkeerde genegenheid die het er voor het zeggen heeft. Later in de preek illustreert Chalmers dit aan de hand van het leerstuk van de adoptie:

> Wanneer God ontdaan is van de verschrikkingen die bij hem horen als beledigde Wetgever, en we door geloof in staat gesteld zijn zijn glorie te zien in het gezicht van Jezus Christus, en zijn uitnodigende stem te horen wanneer die welwillendheid naar mensen toe betuigt en ieder die maar wil aanspoort tot de terugkeer naar een volledige vergeving en een genadige aanvaarding — dat is het moment waarop een liefde die de liefde voor de wereld overstemt en uiteindelijk met succes zal verdrijven, voor het eerst ontluikt in de wedergeboren boezem. Wanneer we, bevrijd van de geest van slavernij, waarmee liefde niet kan samenleven, en wanneer we, opgenomen

32 Chalmers' preek 'The Expulsive Power of a New Affection', in *Sermons and Discourses II* (1848), p. 271 / Blackwood, *Pulpit* (1947; 1977), p. 50; dezelfde gedachte is te vinden in Edwards, *Charity* (1765; 1989), pp. 337–338 en n. 7.

> in het getal van Gods kinderen, door het geloof in Jezus Christus, de geest van adoptie over ons uitgestort hebben gekregen, dán is het dat het hart, gebracht onder de zeggenschap van één grote en overheersende genegenheid, bevrijd wordt van de tirannie van de vroegere verlangens. Dit is de enige manier waarop zo'n bevrijding mogelijk is.[33]

Conclusie

Wat hebben we geleerd over het nieuwe leven? Het nieuwe leven begint en komt telkens terug bij het Evangelie. Wanneer ik in Christus geloof, ontvang ik vergeving voor al mijn zonden. God aanvaardt mij en heeft mij lief omwille van Christus, en adopteert mij als lid van zijn familie. Het besef dat ik een door God aangenomen kind ben, komt bij het vinden van mijn identiteit in de eerste plaats; het geeft mij zekerheid dat God me niet op zal geven, en het geeft aan dat de relatie die God met mij is begonnen, een familierelatie is. Deze genade is de krachtbron voor het nieuwe leven, en de motivatie is liefde voor God. In de wedergeboorte geeft God mij een nieuw besef, waardoor ik leer dat ik mijn hoogste genoegen vind in het verheerlijken van God. Dat is de liefde voor God die de liefde voor de wereld te sterk wordt en de moeilijkheden bij het gehoorzamen van Gods geboden wegneemt.

We doen er goed aan ons te 'oefenen' in het vinden van genoegen in God:

> Sla vaak een blik op de voortreffelijkheden van God. [...] Dagelijkse omgang met God kan zoveel liefelijkheid in zijn natuur doen ontdekken, zoveel zoetheid in zijn wegen, dat onze smadelijke gedachten over

[33] Chalmers, *Sermons and Discourses II* (1848), pp. 274–725 / Blackwood, *Pulpit* (1947; 1977), p. 56.

God wegslijten. [...] Gedachten geoefend op hem leiden tot genegenheid voor hem, die ons hart ertoe brengt hem tot maatstaf en doel te maken. [...] Hoe meer we binnenkomen in Gods aanwezigheid, hoe meer we hem aanhangen met onze genegenheid, met des te meer kracht en levendigheid zal een waar besef van God in ons groeien en dingen voorkómen die hem onteren en onze ziel verlagen. Laten we daarom hem als het enige geluk beschouwen, de ware God in ons verstand een plaats geven, en ons hart vullen met een diep besef van zijn voortreffelijkheid die te begeren is boven al het andere. [...]

Prijs en onderzoek de Schriften. We kunnen geen genoegen hebben in onze meditatie over hem, tenzij we hem kennen; en we kunnen hem alleen maar kennen door middel van zijn eigen openbaring; wanneer de openbaring geminacht wordt, is er weinig achting voor hem die de openbaring geeft.[34]

Bibliografie

Alexander, Archibald. *Thoughts on Religious Experience* [1844; Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1978].

Baxter, Richard. *A Christian Directory. A Sum of Practical Theology and Cases of Conscience. Directing Christians, how to use their knowledge and faith; how to improve all helps and means, and to perform all duties; how to overcome temptations, and to escape or mortify every sin*, red. J.I. Packer [1673; Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1997].

Beeke, Joel R. *Assurance of Faith. Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (American University Studies, VII/89). New York: Peter Lang [1991; Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1998].

———. 'Reading the Best in Puritan Literature: A Modern Bibliography', *RRJ* 5.2, 1996, pp. 117–158.

[34] Charnock, *Existence and Attributes 1* (1853; 1979), p. 173.

Blackwood, Andrew W. *The Protestant Pulpit. An Anthology of Master Sermons from the Reformation to our own Day* [1947; Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977].

Calhoun, David B. *Princeton Seminary, Vol. 1: Faith and Learning* (1812–1868) [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1994].

———. *Princeton Seminary, Vol. 2: The Majestic Testimony* (1869–1929) [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1996].

Cameron, N.M. de S. en S. Ferguson (red.), *Pulpit and People; Essays in Honour of William Still* [Edinburgh: Rutherford House Books, 1986].

Chalmers, Thomas. *Sermons and Discourses, Vol. II* (Select Works, Vol. IV) [New York: Robert Carter. 1848].

Charnock, Stephen. *Discourses upon the Existence and Attributes of God, Vol. 1–2* [1853; Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979].

Corduan, Winfried. *Reasonable Faith; Basic Christian Apologetics* [Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1993].

Crossley, Gareth. 'The Puritan Treatment of Melancholy', in: (Dever and others) *1994 Conference* (1995), pp. 79–107.

Dever, Mark and others, 'Building on a Sure Foundation. Papers read at the 1994 Westminster Conference', in: *1994 Conference* (1995) [Mirfield, West Yorkshire: Westminster Conference].

Donne, John. *Divine Poems, Sermons, Devotions, and Prayers* (edited with an introduction by John Booty) [Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1990].

Dupré, Louis K., Don E. Saliers en John Meyendorff (red.), *Christian Spirituality / Post-Reformation and Modern* [New York: Crossroad en London: SCM Press, 1989].

Edwards, Jonathan. *A Treatise Concerning Religious Affections, In Three Parts*, in *Works, Vol. 2* [1746; New Haven: Yale University Press, 1959], pp. 84–461.

———. *Charity and Its Fruits*, in *Works, Vol. 8* [1765; New Haven: Yale University Press, 1989], pp. 123–397.

———. *Personal Narrative*, in *Works, Vol. 16* [1765; New Haven: Yale University Press, 1998], pp. 790–804.

———. *Religious Affections*, in *Works* (red. John E. Smith), Vol. 2 [New Haven: Yale University Press, 1959].

———. *Treatise on Grace and other posthumously published writings* (edited with and introduction by Paul Helm) [Cambridge: James Clarke and Co., 1971].

———. *Works, Vol. 1–2* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1974].

———. *Ethical Writings* (red. Paul Ramsey), in *Works, Vol. 8* [New Haven: Yale University Press, 1989].

———. *Letters and Personal Writings* (red. George S. Claghorn), in *Works, Vol. 16* [New Haven: Yale University Press, 1998].

Ferguson, Sinclair. 'The Reformed Doctrine of Sonship', in: Cameron en Ferguson (red.), *Pulpit and People* (1986), pp. 81–88.

———. *Children of the Living God* [Colorado Springs, Colorado: NavPress, 1987].

———. *John Owen on the Christian Life* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1987].

Frame, John M. *Apologetics to the Glory of God. An Introduction* [Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1994].

———. *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards, Vol. I* [Powhatan, Virginia: Berea Publications en Orlando, Florida: Ligonier Ministries, 1991].

Gerstner, John. *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards, Vol. II* [Powhatan, Virginia: Berea Publications en Orlando, Florida: Ligonier Ministries, 1992].

———. *The Rational Biblical Theology of Jonathan Edwards, Vol. III* [Powhatan, Virginia: Berea Publications en Orlando, Florida: Ligonier Ministries, 1993].

Guinness, Os. *The Dust of Death. The Sixties Counterculture and How it Changed America Forever* [Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1994].

———. *God in the Dark. How To Understand and Resolve the Dillemas of Doubt* [London - Sydney - Auckland: Hodder & Stoughton, 1996] = *The Assurance of Faith Beyond a Shadow of Doubt* [Westchester, Illinois: 1996].

Hannah, John. 'The Cure of Souls; or, Pastoral Counseling: The Insight of John Owen', in: *RRJ* 5.3, pp. 71–92 (1996).

Hindmarsh, Bruce. *John Newton and the English Evangelical Tradition between the Conversions of Wesley and Wilberforce* (Oxford Theological Monographs) [Oxford: Clarendon Press, 1996].

Johnston, Mark. *Child of a King. What Joining God's Family Really Means* [Fearn, Ross-shire: Christian Focus Publications, 1997].

Keller, Timothy. 'Puritan Resources for Biblical Counseling', in *JPP* 9.3, pp. 11–44 (1988).

LaShell, John K. 'Jonathan Edwards and the New Sense', in *RRJ* 4.3, pp. 87–97 (1995).

Lewis, Peter. *The Genius of Puritanism* [Haywards Heath, Sussex: Carey Publications, 1977]. Herdruk in 1998 door Soli Deo Gloria Publications.

Lints, Richard. *The Fabric of Theology. A Prolegomenon to Evangelical Theology* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1993].

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Spiritual Depression. Its Causes and Cure* [London: Marshall Pickering, 1965].

———. *Romans. An Exposition of Chapter 6; The New Man* [Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1972].

Lovelace, Richard F. *Dynamics of Spiritual Life: An Evangelical Theology of Renewal* [Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1979].

———. *Renewal as a Way of Life. A Guide Book for Spiritual Growth* [Exeter: Paternoster Press, 1985].

———. 'The Anatomy of Puritan Piety: English Puritan Devotional Literature, 1600–1640', in: Dupré en Saliers (red.), *Christian Spirituality* (1989), pp. 294–323.

Machen, J. Gresham. *What Is Christianity? And Other Addresses* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1951].

———. *Christianity and Liberalism* [1923; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1977].

Martin, Robert P. *A Guide to the Puritans* [Edinburgh en Carlisle, Pensylvania: The Banner of Truth Trust, 1997].

Murray, Iain H. *Jonathan Edwards. A New Biography* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1987].

Murray, Iain H. and others. 'Advancing in Adversity. Papers read at the 1991 Westminster Conference', in: *1991 Conference* [Thornton Heath, Surrey: Westminster Conference, 1992].

Murray, John. *Collected Writings, Vol. 2* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1977].

———. *Letters of John Newton* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1960].

———. *Works, Vol. 1–6* [Edinburgh en Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1985].

Packer, J.I. *'Fundamentalism' and the Word of God. Some Evangelical Principles* [1958; Leicester: Inter-Varsity Press, 1996].

———. *Among God's Giants* [Eastbourne, England: Kingsway Publications, 1990], *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life* [Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1990]. Nederlandse vertaling: *Geen zee te hoog: de actualiteit van het puriteinse ideaal* [Heerenveen: Barnabas, 1997].

———. *A Passion for Holiness* [Cambridge: Crossway Books, 1992], *Rediscovering Holiness* [Ann Arbor, Michigan: Servat, 1992]. Nederlandse vertaling: *Jagen naar heiliging* [Leiden: Barnabas, 1996].

———. *Knowing God* (second edition) [London - Sydney - Auckland: Hodder & Stoughton, 1993]. Nederlandse vertaling: *God leren kennen* (2e uitgebreide editie) [Apeldoorn: Novapres, 1995].

Peterson, Eugene. *Subversive Spirituality* [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1997].

Piper, John. *The Supremacy of God in Preaching* [Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1990].

———. *The Pleasures of God: Meditations on God's Delight in Being God* [Sisters, Oregon: Multnomah, 1991].

———. *The Purifying Power of Living by Faith in Future Grace* [Sisters, Oregon: Multnomah, 1995]. Nederlandse vertaling: *De reinigende kracht van het leven uit geloof in de … toekomstige genade* [Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1997].

———. *Desiring God: Meditations of A Christian Hedonist* (10th Anniversary expanded edition) [Sisters, Oregon: Multnomah Books, 1996]. Nederlandse vertaling: *Verlangen naar God* [Franeker: Uitgeverij Van Wijnen, 2012, eerder uitgegeven door De Banier, Utrecht].

Ryken, Leland. *Worldly Saints. The Puritans As They Really Were* [Grand Rapids, Michigan: Academie Books, 1986].

Sheehan, Robert. 'The "Christian Directory" of Richard Baxter', in: *1991 Conference* [Thornton Heath, Surrey: Westminster Conference, 1992], pp. 25–46.

Smith, Thomas N. 'Perils of Puritanism', in: *RRJ* 5.2, 1996, pp. 83–99.

Sproul, R.C. *Chosen by God* [Amersham-on-the-Hill: Scripture Press, 1987] (First British Edition).

Trumper, Tim. 'The Metaphorical Import of Adoption: A Plea for Realisation. I: The Adoption in Biblical Usage', in: *SBET* 14.2, 1996, pp. 129–45.

———. ‘The Metaphorical Import of Adoption: A Plea for Realisation. II: The Adoption Metaphor in Theological Usage’, in: *SBET* 15.2, 1997, pp. 98–115.

Vetö, Miklos. ‘Spiritual Knowledge according to Jonathan Edwards’, in: *CTJ* 31 (1996), pp. 161–81. Oorspronkelijk gepubliceerd als ‘La Connaissance Spirituelle Selon Jonathan Edwards’ in *RTP* 111 (1979), pp. 233–251; vertaald door Michael J. McClymond.

Warfield, Benjamin Breckinridge. *Studies in Theology. The Works of Benjamin B. Warfield, Vol. 9* [1932; Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981].

Westhead, Nigel. ‘Adoption in Calvin’, in: *SBET* 13.2 (1995), pp. 102–115.

14. Jonathan Edwards en de Bijbel

De lezing van professor Douglas A. Sweeney[1] beweegt zich gemakkelijk heen en weer tussen de universiteit en de kerk. In mijn reactie zal ik hem daarin volgen en ik begin met te bespreken op welke manieren Jonathan Edwards mij als Bijbelwetenschapper uitdaagt.

Edwards' overduidelijke liefde voor het Woord van God

Edwards was een gepassioneerd mens. Een van zijn grootste passies betrof het Woord van God. Hij was rond de twintig toen hij de door Sweeney geciteerde woorden opschreef dat 'vaak [...] ieder woord mijn hart leek te raken' als hij de Bijbel las.

Als je over die woorden nadenkt, is het lastig je er niet persoonlijk door uitgedaagd te voelen. Op het eerste gezicht lijken Edwards' woorden misschien intimiderend of ontmoedigend, maar hoe meer je je in zijn denken verdiept, hoe meer deze en soortgelijke beschrijvingen van zijn persoonlijke ervaring ook een uitnodiging gaan vormen. Edwards zorgt ervoor dat ik op m'n tenen blijf lopen.

Zijn visie op Gods glorie als het hoogste doel van alle dingen

Edwards' visie op Gods glorie kan voor ons als raamwerk dienen dat ons helpt de samenhang te ontdekken in de diversiteit die we

[1] Over de achtergrond van dit hoofdstuk, zie de Inleiding van dit boek, onderdeel 'Het Evangelie van Gods glorie'.

in de Bijbel tegenkomen. Een aantal Bijbelwetenschappers heeft gepoogd vast te stellen wat het theologische middelpunt is van het Oude Testament, het Nieuwe Testament of van beide. In de loop der jaren zijn daarbij thema's genoemd als *het verbond*, *Gods standvastige liefde*, *Gods heiligheid*, *Gods soevereiniteit* en *Gods koninkrijk*.

Het is interessant om te zien dat een recent voorstel 'de glorie van God in de verlossing door het oordeel heen' het middelpunt van de Bijbelse theologie heeft genoemd — een thema dat vertrouwd klinkt voor wie weet wat het hart van het denken van Edwards vormt.[2] Het is dan ook geen verrassing dat je in een van de voetnoten een verwijzing aantreft naar Edwards' verhandeling *Concerning the End for Which God Created the World*.[3]

Edwards' verlangen Christus vanuit heel de Schrift in het middelpunt te zetten

Als Gods glorie een kader verschaft voor een samenhangende lezing van de Schrift, kan de persoon van Christus als brandpunt dienen. Zoals Sweeney heeft laten zien, was het in het middelpunt zetten van Christus vanuit heel de Schrift een belangrijke zaak voor Edwards. Hierin belichaamt Edwards zijn eigen beschrijving van de ideale christelijke Bijbellezer, zittend aan de voeten van Jezus, die zowel zijn tijdgenoten uitdaagde de Schriften te onderzoeken op hun getuigenis over hem, alsook zijn apostelen na zijn opstanding een nieuwe manier van lezen van het Oude Testament leerde.

In wat volgt, wil ik ingaan op verschillende andere Edwardsiaanse aanwijzingen die Sweeney in zijn bijdrage naar voren haalt.

---

[2] James M. Hamilton jr., 'The Glory of God in Salvation through Judgment: The Centre of Biblical Theology?', *TynBul* 57, no. 1 (2006): 57–84.

[3] Ibid., 81 n. 90.

Over het nut van 'speculatieve kennis'

Edwards maakt een onderscheid tussen een 'historische' of 'letterlijke' exegese en een geestelijk verstaan, waarbij hij duidelijk meer waarde hecht aan het laatste. Sweeney heeft gewezen op het belang van het geestelijke verstaan, vooral in het kader van de prediking, en daar stem ik volledig mee in. Toch hoop ik dat het niet als preken voor eigen parochie wordt gezien als ik kijk naar een ander segment van lezers en verkondigers van de Schrift (inclusief mensen die congeniaal zijn met Edwards' denken) dat misschien moet worden herinnerd aan het belang van een grondige historische of letterlijke exegese. Ik zou willen stellen dat het niet overdreven is te zeggen dat de historische of letterlijke exegese een belangrijke bijdrage kan leveren aan het geestelijke verstaan. Feitelijk zegt Edwards zelf iets soortgelijks als hij in zijn preek 'Christian Knowledge' de relatie tussen 'speculatieve of natuurlijke' kennis en geestelijke kennis bespreekt.

> Geestelijke en praktische [kennis] is van het grootste belang; want een speculatieve zonder een geestelijke kennis dient geen enkel doel, dan alleen om ons oordeel zwaarder te maken. Toch is ook een speculatieve kennis van oneindig belang en wel in dit opzicht dat we zonder die kennis geen geestelijke of praktische kennis kunnen bezitten.[4]

In 2008 herdenken we de tweehonderdvijftigste sterfdag van Edwards. Sinds 1758 is er veel gebeurd en het Bijbelonderzoek vormt daarop geen uitzondering. Edwards was op de hoogte van de kwesties die de 'hogere kritiek' aan de orde stelde en hij probeerde daarop in te gaan. Een belangrijke ontwikkeling die

4 Jonathan Edwards, 'Christian Knowledge', in *The Works of Jonathan Edwards*, red. Edward Hickman (Edinburgh: Banner of Truth, 1974), 2,157–263; citaat op 158.

pas honderd jaar na zijn dood begon, was de bestudering van primaire bronnen voor de geschiedenis en cultuur van het Oude Nabije Oosten — toen archeologische expedities teksten en artefacten onder de aandacht van de wereld en de kerk brachten. In een recente studie over de relatie tussen het denken van het Oude Nabije Oosten en het Oude Testament betreurt de auteur de traagheid van de interactie met dit materiaal, vooral 'in protestantse kringen die het sterkst door de Reformatie zijn gestempeld'.[5] Hoe je ook denkt over de juistheid van deze inschatting, dit onderdeel van wat zeker wel behoort tot de 'speculatieve kennis' die sinds het midden van de negentiende eeuw is ontgonnen, vormt een uitdaging, in het bijzonder voor confessionele Bijbelwetenschappers, die dergelijk vergelijkingsmateriaal soms beschouwen als een bedreiging voor het unieke karakter van Gods openbaring in de Bijbel.

Naar het belang van dit vergelijkingsmateriaal kun je ook kijken vanuit het perspectief van de multiculturele samenleving waarin Europeanen in toenemende mate leven en waarin Amerikanen al veel langer leven. Door het bewustzijn dat we in een multiculturele samenleving leven, kunnen we een link leggen met de ervaring van Israël in de multiculturele wereld van de oudtestamentische periode. Het onderzoek van die wereld kan christenen vandaag helpen te zien voor welke uitdagingen het volk Israël stond en hen tot nadenken brengen over hoe goed zij zelf zijn voorbereid op de uitdaging van het leven in een multiculturele en multireligieuze samenleving.

Gezien vanuit dit perspectief zou ik willen stellen dat dit soort speculatieve kennis ook van nut kan zijn op het gebied van het geestelijke verstaan, wanneer het de lezers van de Bijbel helpt de

[5] John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible* (Grand Rapids, MI: Baker, 2006), 36.

overeenkomsten en verschillen tussen het Oude Testament en de omringende culturen te begrijpen.

Over de manier waarop we Christus vanuit heel de Schrift in het middelpunt zetten

Tegen het einde van zijn bijdrage stelt Sweeney dat ‘Edwards dingen met de Bijbel deed die weinigen vandaag de dag nog zouden doen’. Een punt van zorg waarop hij wijst, is Edwards’ ‘uitbundige, canonieke, christologische exegese’, die ‘duidelijk niet zo beheerst was als veel moderne wetenschappers zouden willen’, zoals hij het uitdrukt. Bij het lezen van Edwards kan je inderdaad weleens het gevoel bekruipen dat er enige waarheid zit in de klacht waarvan hij verwachtte dat die tegen hem zou worden ingebracht, namelijk dat hij een man was ‘met een zeer vruchtbaar brein en rijke fantasie’. Een voorbeeld hiervan is de door Sweeney aangevoerde zijderups, een Bijbels beeld van smaad en verachting (Ps. 22:6), die Edwards omzet in een typologisch beeld van vruchtbaarheid en eer.

Zoals ik al heb aangegeven, valt Edwards’ verlangen Christus vanuit heel de Schrift in het middelpunt te zetten toe te juichen. Als wij, als moderne Bijbelgeleerden of predikers, de wijze waarop Edwards dit principe toepast soms wat problematisch vinden, moeten we heel voorzichtig zijn dat we niet het kind (de christologische interpretatie) met het badwater (de niet overtuigende voorbeelden van christologische interpretatie) weggooien. Binnen de omvang van deze reactie kan ik slechts enkele korte suggesties doen over hoe Bijbelwetenschappers of predikanten geïnspireerd door Edwards op dit punt vooruitgang zouden kunnen boeken.

In de eerste plaats moeten we de waarschuwing die Edwards in het bredere kader van de typologie gaf, heel serieus nemen: het in het middelpunt zetten van Christus vanuit heel de Schrift moet ‘uiterst zorgvuldig’ gebeuren. We kunnen er niet omheen

dat we verder gaan dan het beperkte aantal voorbeelden dat het Nieuwe Testament geeft, maar we zouden bescheidener en minder vasthoudend moeten zijn wanneer het Nieuwe Testament een bepaalde interpretatie niet expliciet steunt, terwijl we meer vertrouwen kunnen hebben wanneer onze voorstelling van Christus uit een oudtestamentische passage steun vindt in het Nieuwe Testament.

Zo staat er in in de King James Version (KJV), de Bijbelvertaling die Edwards gebruikte, in Genesis 49:10: 'De scepter zal van Juda niet wijken, noch een wetgever van tussen zijn voeten, totdat Silo komt; en bij hem zal het volk zich verzamelen.' Hierbij moeten we de vraag stellen hoe zeker we ervan kunnen zijn dat 'Silo' in dit vers met Christus moet worden geïdentificeerd (zoals Edwards doet) als het Nieuwe Testament geen duidelijk bewijs voor een dergelijke interpretatie geeft en de formulering en vertaling van dit vers onzeker zijn.[6] De vertaling 'zo zal bij hem schatting binnenkomen' [NJPS] is beter onderbouwd dan het 'totdat Silo komt' van de KJV, wat dus Edwards' uitleg veel minder waarschijnlijk maakt.[7]

Een tweede terrein waarop we vooruitgang kunnen boeken is de terminologie die we gebruiken bij het in het middelpunt zetten van Christus vanuit heel de Schrift. Het is niet ongebruikelijk ieder element in het Oude Testament waarvan men vindt dat het ertoe uitnodigt het in verband te brengen met de persoon van Christus of zijn werk als messiaans te bestempelen, ongeacht wat precies het karakter van dat element of de aard van het verband is. Dit is best opmerkelijk als je bedenkt dat het Hebreeuw-

6 Zie de uitvoerige bespreking (met een zekere mate van speculatieve kennis, om zo te zeggen) door Edwards in zijn 'Notes on Scripture' in the Yale-uitgave van *The Works of Jonathan Edwards* [voortaan *WJE*], 15: 411–412; vgl. de 'Blank Bible', in *WJE* 24: 1, 198–199, en preek 18 in 'A History of the Work of Redemption', in *WJE* 9: 345.

7 *Tanakh: A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985).

se equivalent van het woord *messias* in het Oude Testament niet vaak wordt gebruikt. Als het wordt gebruikt, verwijst het in bijna alle gevallen naar een koning die een tijdgenoot van de spreker is (en niet naar een toekomstige modelkoning).

Volgens mij zou het beter zijn onderscheid aan te brengen tussen de verschillende oudtestamentische passages waarin je Christus kunt aanwijzen en deze passages van specifiekere aanduidingen te voorzien. 'Messiaans' zou dan slechts een van die aanduidingen zijn en niet de ene aanduiding waar alles onder valt. In deze benadering kunnen we Jesaja's schildering van de lijdende dienaar (52:13–53:12) nog steeds als een profetie van Jezus Christus beschouwen, zelfs als we besluiten de aanduiding 'messiaans' er niet voor te gebruiken. Dit zal ons helpen te begrijpen waarom Petrus het zo verwerpelijk vond toen Jezus hem vertelde (Mat. 16:13–23) wat voor soort messias hij zou zijn: niet zomaar een overwinnende koning die de bezettingsmacht zou verdrijven — wat een deel van de Joden in die tijd verwachtte — maar een messias in wie de heel verschillende schilderingen van de triomfantelijke koning en de lijdende knecht zouden samensmelten.

Dit brengt ons bij een derde suggestie. De persoon en de bediening van Christus kent tal van aspecten. Edwards zou zeggen dat het plaatsvervangende offer van Christus aan het kruis de kern vormt van wat hij kwam doen. Zonder die kern verliezen alle andere aspecten van zijn persoon en werk hun brandpunt. Maar Edwards heeft ook duidelijk gemaakt dat Christus' persoon en werk meer omvatten dan zijn dood aan het kruis. In zijn beroemde preek over 'The Excellency of Christ' wil Edwards dat zijn hoorders de vele andere aspecten van Christus' persoon en werk gaan waarderen die hem tot een glorierijk persoon maken.[8]

Als we verschillende aanduidingen gebruiken voor de verschillende manieren waarop we de aanwezigheid van Christus in heel

[8] *WJE* 19: 560–594.

de Schrift ontdekken, kan dat ons helpen de vele verschillende aspecten van de persoon van Christus en zijn werk niet uit het oog te verliezen — vooral wanneer we bestuderen wat de relatie tussen beide Testamenten is en hoe we Christus uit beide kunnen leren kennen. Dat is noodzakelijk als we hem willen zien als de kleurrijke en multidimensionale figuur die hij was en is.

Edwards in Europa

Ik kan me niet herinneren dat ik iets over Jonathan Edwards heb gehoord toen ik zo'n twintig jaar geleden in Nederland theologie studeerde. Misschien was hij er wel, ergens verscholen in een voetnoot, en heb ik hem gemist. Tien jaar later zag ik zijn naam echter in verscheidene contexten opduiken. Sommige wetenschappers prezen hem hemelhoog. 'Typisch Amerikaans', zoals de Europeanen van het vasteland dan zeggen. Het idee dat een Amerikaanse predikant uit de achttiende eeuw theologie zou bedrijven, laat staan creatieve theologie die meer dan tweehonderd jaar later nog steeds onze aandacht verdient, leek absurd.

Een aanbeveling die ik me nog altijd herinner kwam van Richards Lints in zijn boek *The Fabric of Theology*:

> Hij is aantoonbaar de creatiefste en meest orthodoxe theoloog die Amerika heeft voortgebracht. Hij was gefascineerd door de nieuwe wetenschappelijke kennis van zijn tijd en — hoewel dat voor de meeste moderne mensen onverenigbaar lijkt — hij liet tegelijkertijd een ongeëvenaarde trouw en toewijding aan de Schrift zien. Zelfs zij die zijn conclusies niet delen, zullen maar moeilijk iemand anders kunnen aanwijzen die geestelijk en intellectueel sterker gedreven werd door toewijding en overgave aan God. In de diepgang van zijn analyse

> van de religieuze ervaring staat hij op gelijk niveau als Augustinus en Luther. In de breedte van zijn intellectueel verstaan van het evangelie staat hij op hetzelfde niveau als Thomas van Aquino en Calvijn. In zijn vermogen deze twee lijnen met elkaar te verweven is hij waarschijnlijk onovertroffen.[9]

Toen ik zelf Edwards begon te lezen, ontdekte ik dat deze woorden niet overdreven waren. Door deze koppeling van het intellectuele en het ervaringsgerichte — die in een groot deel van de theologie die ik had bestudeerd niet altijd gemakkelijk samengingen — heb ik me sindsdien tot Edwards aangetrokken gevoeld. Ik realiseerde me dat hij een monumentale figuur was, die een originele bijdrage aan de theologie had geleverd, die meer dan een voetnoot verdiende, ook in het theologische curriculum op het Europese vasteland.

Het gaat hier om een theoloog van het kaliber van Augustinus en Calvijn in het tijdperk van de Verlichting, die een grote belangstelling toonde voor het nieuwe intellectuele klimaat en zich inspande om de vragen te beantwoorden die dat nieuwe denken opwierp. Tegelijkertijd legde hij in zijn geschriften over de aard van de religieuze ervaring het fundament voor de moderne religieuze psychologie.

Zoals al door meerdere wetenschappers, onder wie Sweeney, is opgemerkt, is Edwards' Schriftuitleg een onderwerp dat in de opbloei van het Edwards-onderzoek in de afgelopen halve eeuw nog relatief weinig aandacht heeft gekregen. Dit zou een zeer veelbelovend terrein zijn voor een nieuwe lichting Europese Edwards-onderzoekers.

---

9 Richard Lints, *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 172.

Jonathan Edwards staat bekend als 'de theoloog van Amerika'. Ik hoop dat dit boek[10] zal bijdragen aan een 'opwekking' van het Edwards-onderzoek in Europa in de eenentwintigste eeuw, als voortzetting van de beweging die in de afgelopen eeuw in gang is gezet door de Edwards-renaissance in Amerika.

[10] G.R. McDermott (red.), *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America's Theologian* (New York: Oxford University Press).

15. Getuige zijn van Gods ultieme grootheid

Wat het zien van Gods glorie (ook) betekent

Inleiding

Het volk Israël zag Gods glorie op de berg Sinai (Ex. 24:15; Deut. 5:24). Dit was een spectaculair schouwspel, zoals de details van de beschrijving duidelijk maken. Honderden jaren later zag de profeet Ezechiël Gods glorie bij het Kebar-kanaal en vervolgens nog tweemaal op andere plaatsen (Ez. 1:28; 3:23; 8:4). Opnieuw was het op allerlei manieren een spectaculair schouwspel.

Er wordt wel gedacht dat deze gevallen de gebruikelijke manier van het zien van Gods glorie zijn. Zou deze opvatting wellicht ook onjuist kunnen zijn? Stel dat, zoals Aster heeft betoogd,[1] wat Ezechiël heeft gezien nu eens eerder een uitzondering dan de regel was. Wat als dat ook geldt voor het zien van Gods glorie door het volk Israël bij de berg Sinai?

Wat gebeurt er als we deze gevallen tijdelijk buiten haakjes zetten en dan alles wat het Oude Testament over Gods glorie te zeggen heeft opnieuw gaan lezen? Welk effect heeft dat op de manier waarop we de betekenis van het zien van Gods glorie opvatten?

[1] Shawn Zelig Aster, *The Unbeatable Light: Melammu and its Biblical Parallels* (AOAT, 384), Münster 2012, 301, 311.

Dat zijn de vragen waarop ik inga in het eerste en tweede deel van dit artikel.[2] In het derde deel geef ik een kort overzicht van de redenen waarom, de situaties waarin en de manieren waarop mensen reageren op Gods glorie. In het laatste deel zal ik aantonen dat wat in het Oude Testament over de glorie van de God van Israël wordt gezegd, in het Nieuwe Testament wordt gezegd over de glorie van Jezus, de Zoon van God.[3]

Een eerste aanwijzing ervoor dat dit een waardevol onderzoeksthema is, komen we later in het boek Exodus tegen, in een ander geval waarin iemand Gods glorie ziet. Dit keer is het Mozes. In zijn onderhandeling met JHWH over de toekomstige relatie tussen JHWH en het volk Israël na de zonde met het gouden stierkalf vraagt Mozes: 'Laat mij uw »glorie« zien' (Ex. 33:18 WV [heerlijkheid]).[4] JHWH antwoordt door zijn naam,

---

[2] Voor de stand van het onderzoek ten aanzien van כְּבוד יהוה ('de glorie van JHWH'), zie Aster, *Unbeatable Light*, hoofdstuk 6. Enkele andere recente studies: T. Longman, 'The Glory of God in the Old Testament', in: C.W. Morgan, R.A. Peterson (red.), *The Glory of God*, Wheaton 2010, 47–78; P. de Vries, *De heerlijkheid van JHWH in het Oude Testament en in het bijzonder in het boek Ezechiel*, Heerenveen 2010; R. Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, Grand Rapids 2015, hoofdstuk 3; vgl. H.F. van Rooy, 'Seeing, Listening and Speaking: Encountering the Glory of the Lord in the Book of Ezekiel', in: J. Dekker, G. Kwakkel (red.), *Reading and Listening: Meeting One God in Many Texts:* Festschrift *for Eric Peels on the occasion of his 25th jubilee as professor of Old Testament Studies* (ACEBTSS, 16), Bergambacht 2018, 135–142.

[3] Met veel genoegen schrijf ik deze bijdrage als een blijk van waardering voor mijn dierbare collega Eric Peels, die met zijn woorden op de wijs *Liever langer luisteren* voor mij en vele anderen een wegbereider is geweest.

[4] In Nederlandse Bijbelvertalingen zijn woorden als 'eer', 'grootheid', 'heerlijkheid', 'luister' en 'majesteit' in veel gevallen weergaven van een en hetzelfde Hebreeuwse of Griekse woord (כָּבוד; δόξα). Om in dit artikel uit te laten komen dat het om dit specifieke Hebreeuwse (of Griekse) woord gaat, ben ik zo vrij geweest de weergave in zo'n

Jhwh, open te vouwen (Ex. 34:5–7), waarbij hij woorden spreekt die zowel zijn bereidheid te vergeven onderstrepen, als zijn voornemen het gebod in het Tweede Woord van de Decaloog serieus te nemen (Ex. 20:3–6; Deut. 5:7–10).

De verteller zegt niet dat Mozes iets 'zag'. Dat vormt een contrast met hoe de verteller in een eerdere episode in hetzelfde boek twee keer vastlegt dat bepaalde mensen 'de God van Israël zagen' (Ex. 24:10–11 nbv). Toch is het naar mijn overtuiging terecht als we concluderen dat wat er gebeurde toen Jhwh zijn naam uitriep, een antwoord was op Mozes' vraag — misschien niet het antwoord dat Mozes verwachtte, maar wel een antwoord.

1 Psalm 113: Jhwh's glorie getoonzet op vier wijzen

Het lezen van teksten kun je vergelijken met het luisteren naar muziek. Bij sommige muziek die je steeds weer beluistert, kan het gebeuren dat je opeens dingen hoort die je eerder nooit zijn opgevallen. Nu ik de stemmen die spreken over Jhwh's glorie heel vaak heb beluisterd, meen ik daarin vier verschillende melodieën of wijzen te kunnen onderscheiden. Soms zul je maar een van die wijzen horen, soms ook een combinatie van twee of meer wijzen.

Wat ik beweer, is dat het thema van Gods glorie niet alleen aan de orde komt als het zelfstandig naamwoord כָּבוֹד ('glorie') of een synoniem daarvan wordt gebruikt (de wijs die ik hieronder 'Woordenschat' zal noemen), maar ook als een van de andere drie 'wijzen' wordt gebruikt. In mijn introductie van de andere drie wijzen (ik ga ze hieronder 'Superlatief', 'Weergaloos' en 'Tegelijk' noemen) zal ik, wanneer ik passages uit het Oude Testament op-

---

Bijbelvertaling aan te passen door de verschillende woorden te vervangen door '»glorie«', en tussen vierkante haken het woord dat de vertalers kozen op te nemen, na de vermelding van de gebruikte Bijbelvertaling.

som, eerst de passages noemen waarin de wijs *Woordenschat* samen voorkomt met de wijs die ik in die specifieke paragraaf bespreek (zie in de lijsten die hieronder volgen bijvoorbeeld ##4–5, 10–11, 16). Verderop in die lijst volgen dan passages waarin niet de wijs *Woordenschat* voorkomt, maar alleen de wijs die ik daar bespreek.

Een passage als Psalm 96:1–8 beschouw ik als rechtvaardiging voor deze benadering. Zoals Goldingay het zegt (let op zijn eerste twee woorden: 'Zoals gewoonlijk'): 'Zoals gewoonlijk vormen de redenen voor de aanbidding tegelijk de inhoud ervan. [...] het formele onderscheid tussen vs. 1–3 en 4–6 wordt weersproken door een inhoudelijke continuïteit. De psalm blijft spreken over de eer van JHWH.'[5]

Alle vier de wijzen tegelijk zijn te horen in de tweede strofe van Psalm 113.[6] In navolging van een traditie van het Engelstalige christendom heb ik elk van die wijzen een naam gegeven. (Die namen hebben overigens niets te maken met de aanduidingen voor de melodie zoals die in de opschriften van sommige psalmen voorkomen.) In de volgende paragrafen introduceer ik de wijzen *Woordenschat*, *Superlatief*, *Weergaloos* en *Tegelijk*.

'Zijn glorie' — de wijs *Woordenschat*

(1) De HEER staat hoog boven alle volken,
zelfs boven de hemel staat zijn glorie.
(Ps. 113:4 WV)

[5] J. Goldingay, *Psalms*, deel 3: *Psalms 90–150* (BCOTWP), Grand Rapids 2008, 104 (hij gebruikt het woord 'eer' waar ik het woord 'glorie' gebruik).

[6] Mijn stichometrische analyse van Psalm 113 in drie strofen van elk drie bicola (vs. 1–3, 4–6, 7–9) lijkt veel op die van Pieter van der Lugt, *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry III: Psalms 90–150 and Psalm 1* (OTS, 63), Leiden/Boston 2014, 251–255.

(2) Dan zal men de glorie van de Heer zien,
de luister van onze God.
(Jes. 35:2 WV)

(3) Alleen zijn naam is hoogverheven
zijn luister gaat aarde en hemel te boven.
(Ps. 148:13 NBV)

'Glorie', 'glans', 'luister', 'majesteit' en … 'naam'
De Wijs *Woordenschat* ('een verzameling woorden die een taal rijk is', *Van Dale*) kunnen we herkennen aan de aanwezigheid van het zelfstandig naamwoord 'glorie' (**כָּבוֹד**, #1) en synoniemen daarvan (#2). Van de vijftien synoniemen die het *Dictionary of Classical Hebrew* opsomt,[7] zijn de volgende het meest relevant voor mijn betoog: **הָדָר** ('luister'), **הוֹד** ('pracht'), **צְבִי** ('sieraad') en **תִּפְאֶרֶת** ('schoonheid'). We moeten in dit verband ook het zelfstandig naamwoord **שֵׁם** ('naam') noemen dat in sommige contexten wordt gebruikt als een synoniem uit het semantische veld van 'glorie' (#3), zoals Van der Woude heeft betoogd.[8]

'Jhwh is verheven boven allen' — de wijs *Superlatief*

(4) De Heer staat hoog boven alle volken,
zelfs boven de hemel staat zijn glorie.
(Ps. 113:4 WV)

(5) Vertel de volken het verhaal van zijn glorie,
het verhaal van zijn wonderen aan alle naties.
Want de Heer is groot, prijzenswaard bovenmate,

[7] *DCH* IV, 357.

[8] A.S. van der Woude, '**שֵׁם** *šēm* Name', in: *THAT* II, 935–963, 958: 'Omdat de naam in een dynamische zin doelt op dat waarin de drager ervan uitblinkt, duidt *šēm Jhwh* (net als in het profane gebruik […]) vaak op de glorie, roem en macht van Jahwe, zoals die zich in de schepping (Ps. 8:2 en 10) en de geschiedenis (Ex. 9:16) openbaren.'

geduchter dan al die andere goden.
(Ps. 96:3–4 WV)

(6) Nu weet ik dat de HEER groter is dan alle andere goden.
(Ex. 18:11 WV)

(7) De HEER, uw God, is de God der goden en de Heer der heren, de grootste, de machtigste, de verhevenste God.
(Deut. 10:17 WV)

(8) Laten zij getuigen van de »glorie« van uw koningschap,
spreken over uw machtige werken,
aan de stervelingen uw machtige daden verkondigen,
de glorie en glans van uw koningschap.
(Ps. 145:11–12 NBV ['luister'])

(9) Geprezen zij zijn »glorie«rijke naam, voor eeuwig.
Moge zijn »glorie« heel de aarde vervullen.
Amen, Amen!
(Ps. 72:19 NBV ['luister'])

'Groter dan (allen) / boven (allen)'

De tweede wijs, de wijs *Superlatief*, is te herkennen aan het gebruik van uitdrukkingen in de vergelijkende trap ('comparatief') of overtreffende trap ('superlatief'). In de tweede strofe van Psalm 113 horen we de wijs in de woorden 'hoog boven alle' (#4). Deze woorden zijn een alternatieve manier om de vergelijkende trap uit te drukken,[9] met het voorzetsel **עַל** ('over', 'boven'), in plaats van met (#6) het gebruikelijke voorzetsel **מִן** ('weg van', 'uit'; [groter, enz.] 'dan'). Op die manier hebben ook 'geduchter dan al die andere goden' (#5) en 'groter dan alle andere goden' (#6) een vergelijkbare betekenis. Of het nu de reden geeft voor het prijzen van JHWH en het verkondigen van zijn glorie, de inhoud ervan of misschien beide, het woord 'want' (**כִּי**) aan het begin van de derde regel van #5 legt een expliciet verband tussen de wijs *Superlatief* en het thema van de glorie.

[9] Vgl. *HAL*, 781a, sub 1f.

Als ze gebruikt worden voor JHWH bevatten beide comparatief-constructies in veel gevallen de bijvoeglijke bepaling ‘alle’ (כֹּל), zoals hier in #4, #5 en #6. Dit wijst erop dat de uitdrukking semantisch bezien een superlatief karakter bezit, zelfs wanneer de grammaticale constructie een comparatief is. Dat verklaart waarom ik voor deze wijs de aanduiding *Superlatief* heb gekozen.

‘God der goden’, ‘glorie van de glans’

Uitspraken over JHWH’s glorie laten een grote creativiteit zien in het gebruik van allerlei constructies met een overtreffende trap. ‘God der goden en Heer der heren’ (#7) is een voorbeeld van wat ik een ‘superlatief-constructie door middel van een meervoud’ zal noemen, een verbinding van ‘twee zelfstandige naamwoorden, waarvan het eerste hetzelfde woord [in het enkelvoud] is als het woord in het meervoud dat volgt’.[10] We kunnen de woorden ook zo vertalen: ‘de hoogste God en Heer’ (NBV).[11]

Een voorbeeld van een ‘superlatief-constructie door middel van synoniemen’ zien we in #8: ‘een genitief-groep van twee zelfstandige naamwoorden die synoniem zijn of nauw verwant in betekenis’.[12] De woordgroep (in een woord-voor-woord vertaling: ‘de glorie van de glans van uw koningschap’) is een poging nog uitbundiger te spreken over wat enkele regels eerder tot uitdrukking werd gebracht met ‘de glorie van uw majesteit’. De superlatief-constructie door middel van synoniemen komen we ook een aantal keer tegen met de woorden כָּבוֹד, ‘glorie’, en שֵׁם, ‘naam’ (zie de eerste regel van #9).

10 JM § 141.

11 Vgl. B.K. Waltke, M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, 1990 § 9.5.3j #64.

12 JM §141*m*; drie zelfstandige naamwoorden in Psalm 145:5: ‘de glorie van uw majesteit’ [NBV] (הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ), woord-voor-woord vertaling: ‘de pracht van de glorie van uw majesteit’.

'Wie is als JHWH, onze God?' — de wijs *Weergaloos*

(10) De HEER staat hoog boven alle volken,
zelfs boven de hemel staat zijn glorie.
Wie is als de HEER, onze God?
(Ps. 113:4–5 WV)

(11) Niemand is als u, o HEER, u bent groot
groot is uw naam door uw kracht.
(Jer. 10:6 NBV)

(12) Bij u alleen is een God,
er is geen andere god, niet één.
(Jes. 45:14 NBV)

(13) Want wie daarboven kan de HEER evenaren,
wie van de goden zich meten met de HEER,
met God, zeer geducht in de raad van de hemelingen,
gevreesd bij allen die hem omringen?
HEER, God van de hemelse machten,
HEER, wie is zo sterk als u?
(Ps. 89:7–9 NBV)

(14) Geen god is u gelijk, Heer,
uw daden zijn zonder weerga.
[...]
U bent groot, u doet wonderen,
u alleen bent God.
(Ps. 86:8, 10 NBV)

(15) Luister, Israël! De HEER is onze God, de HEER is de enige!
(Deut. 6:4 WV)

'Niemand als / niemand naast', 'Wie is er als?', 'Niemand / geen ander'

De derde wijs is de wijs *Weergaloos*. In de tweede strofe van Psalm 113 horen we de wijs in de laatste regel van #10. Daar wordt JHWH's weergaloosheid tot uitdrukking gebracht door een retorische vraag, waarop het verwachte antwoord luidt: 'Niemand!' In andere gevallen wordt de uitdrukking in de vorm

van een bevestiging gebruikt (#11, #12 en #14). Doorgaans zien we een naamwoordelijke zin met een voorzetsel, bijvoorbeeld 'als, gelijk' (**כְּ**, #10, #11 en de eerste regel van #14), of 'naast' (**זולָתִי** of **מִלְּבַדּו**, #12). Zo nu en dan kom je een uitgebreidere zin tegen, met een werkwoord dat de vergelijking tot uitdrukking brengt (de eerste twee regels van #13).

Mensen spreken over Gods weergaloosheid als ze over hem in de derde persoon (#10, #12), tot hem in de tweede persoon (#11) of zowel over als tot hem (#13) spreken. Het spreken over JHWH's weergaloosheid drukt instemming uit met JHWH's eigen bekendmaking van zijn weergaloosheid, hetzij in de vorm van een bevestiging of door middel van een retorische vraag (beide in #18 hieronder).

'Alleen'

Een andere manier[13] om Gods weergaloosheid uit te drukken is een bepaling met het woord 'alleen' (de laatste regel van #14 en vergelijk het 'geen' in de eerste regel). Als de vertaling van Deuteronomium 6:4 in de WV (#15) verdedigbaar is — en ik denk dat dat zo is[14] — dan zouden we het Sjema ook bij de uitspraken over JHWH's weergaloosheid kunnen rekenen.

---

[13] Tot de wijs *Weergaloos* reken ik twee aspecten die Labuschagne van elkaar onderscheidt: onvergelijkelijkheid en uniciteit; zie C.J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (POS, 5), Leiden 1966, 114–123, 123, waar hij het 'nauwe verband' tussen die twee onderstreept. Zie over onvergelijkelijkheid nu ook J.A. Middlemas, *The Divine Image: Prophetic Aniconic Rhetoric and its Contribution to the Aniconism Debate* (FAT, 2/74), Tübingen 2014, 93–102.

[14] Of, in een iets vrijere weergave: 'JHWH is onze God, JHWH is uniek'. Voor 'uniek' als mogelijke betekenis van **אֶחָד**, zie de voorbeelden opgesomd in *DCH* I, 180–181, onder andere Hoogl. 6:9: 'zoals mijn duif is er maar één, mijn allermooiste is de enige. De enige voor haar moeder is zij' (**„חַת הִיא יונָתִי תַּמָּתִי „חַת הִיא לְאִמָּהּ**). In deze woorden gaat het, net als in het Sjema, over een liefdesrelatie, vgl. Deut. 6:5: 'Heb daarom de HEER, uw God, lief' (NBV). Als we het Sjema op de-

(16) De HEER staat hoog boven alle volken
zelfs boven de hemel staat zijn glorie.
Wie is als de Heer, onze God?
Hij troont in de hemel daar boven,
Hij zorgt voor de aarde beneden.
Wie is als Hij in hemel en op aarde?
(Ps. 113:4–6 WV)

(17) HEER, hoog als de hemel is uw liefde,
tot in de wolken reikt uw trouw,
uw gerechtigheid is als de machtige bergen,
uw rechtvaardigheid als de wijde oceaan.
(Ps. 36:6–7 NBV)

(18) Ik ben de eerste en de laatste,
er is geen god buiten mij.
Wie is zoals ik?
[…]
is er een god buiten mij,
of een andere rots? Ik ken er geen.
(Jes. 44:6, 8 NBV)

De vierde wijs is de wijs *Tegelijk*. In de tweede strofe van Psalm 113 horen we de wijs in de laatste twee regels van #16. Daar worden twee terreinen genoemd waarop JHWH betrokken is:[15] ‘hoog daar boven’ en ‘beneden’. Dit is slechts één voorbeeld waarin twee as-

ze manier interpreteren, drukt het een gedachte uit die lijkt op wat Deut. 4:35 tot uitdrukking brengt: ‘opdat u zou beseffen dat de HEER de enige God is; er is geen ander naast hem’ (vgl. 4:39). Vgl. A. Huijgen en A. Versluis, ‘Our God is One’: The Unity of YHWH and the Trinity in the Interplay between Biblical Exegesis and Systematic Theology’, in: J. Dekker, G. Kwakkel (red.), *Reading and Listening*, 213–225.

[15] Zie de laatste alinea van het onderdeel ‘Redenen: hij is schepper …’ over JHWH’s rol als verdediger van kwetsbaren.

pecten van JHWH's aard of karakter tegelijk worden vermeld als bewijs voor zijn glorie.

Voor een karakterisering als multidimensionaal (uitgedrukt in de aanduiding *Tegelijk*) moeten de twee aspecten geen synoniemen, maar bijvoorbeeld contrasterend of complementair zijn. 'Liefde' en 'trouw' in de eerste twee regels van #17 vormen een synoniem (gebroken) woordpaar. Hetzelfde kunnen we zeggen van 'gerechtigheid' en 'rechtvaardigheid' in de derde en vierde regel. Het is echter de combinatie van deze twee woordparen (vgl. Ps. 89:15) die JHWH bijzonder maakt. Dan horen we de wijs *Tegelijk*.

Voor het woord 'multidimensionaal' heb ik niet zozeer gekozen omdat het goed past bij de combinatie (tegelijk) 'daar boven … beneden' in #16, maar om een andere reden. Bij de bestudering van literaire teksten wordt het bijvoeglijk naamwoord 'multidimensionaal' gebruikt om personages aan te duiden die levensecht zijn, het tegenovergestelde van vlakke personages, die eendimensionaal en voorspelbaar zijn.[16] JHWH is in die zin een multidimensionaal karakter dat hij een persoon is die diepgang bezit in karakter, tijd en ruimte (#18), om slechts enkele dimensies te noemen.

2 JHWH's glorie zien betekent getuige zijn van zijn ultieme grootheid

(19) Ook al was u in »glorie« en grootheid gelijk aan de bomen van Eden …
(Ez. 31:18 WV ['pracht'])

(20) Laat de woestijn en het dorre land zich verheugen,
de wildernis jubelen en bloeien,

[16] Vgl. S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1990, 90–92.

weelderig bloeien als de krokus; laat haar uitbundig juichen en jubelen.
Zij wordt getooid met de glorie van de Libanon, de luister van Karmel en Saron.
Dan zal men de glorie van de HEER zien, de luister van onze God.
(Jes. 35:1–2 WV)

Nu ik de vier wijzen waarop gesproken wordt over Gods glorie heb geïntroduceerd, zal ik ingaan op de vraag wat het betekent om Gods glorie te zien. Hoe verhoudt de ervaring van de profeet Ezechiël in Ezechiël 1, 3 en 8, of de ervaring van het volk Israël in Exodus 24:15–18, Deuteronomium 5:24 en soortgelijke passages zich tot de ervaring van Mozes in Exodus 33–34?

Om deze vragen te beantwoorden, bespreek ik eerst kort een verhelderende passage uit het boek Ezechiël. Als je Ezechiël 31 doorleest, zul je klanken horen die inmiddels vertrouwd zijn, zoals:

Zo werd hij de hoogste van alle bomen [...]
(Ez. 31:5 NBV)

Zelfs in de tuin van God was er geen ceder als hij,
geen cipres met zulke takken,
geen plataan met zulke twijgen,
in de tuin van God was er geen boom zo mooi als hij.
(Ez. 31:8 NBV)

Als ze gebruikt zouden worden voor JHWH, zou je denken dat deze woorden zijn gesproken op de wijzen *Superlatief* en *Weergaloos*. Afgaande op wat we tot nu toe besproken hebben, zou je verwachten in deze context ergens het woord 'glorie' (כָּבוֹד) tegen te komen. Inderdaad duikt het woord op, als onderdeel van de zinsnede 'glorie en grootheid', die de focus vormt van de

vergelijking in Ezechiël 31:18, het laatste vers van dit hoofdstuk (#19): 'gelijk aan de bomen van Eden'.[17]

De profeet gebruikt deze uitdrukkingen als hij spreekt over een boom, 'een ceder van de Libanon', 'de hoogste van alle bomen', 'geen boom zo mooi als hij' (NBV). Dit is inderdaad een 'superlatieve ceder', zoals Block hem noemt.[18] Dit is een voorbeeld van hoe het woord 'glorie' (**כָּבוֹד**) in gewone taal wordt gebruikt om iets aan te duiden wat al het andere te boven gaat. Andere voorbeelden daarvan zijn de enorme rijkdom van Jakob,[19] de 'geweldige rijkdom' (NBV) van Haman[20] en het 'aanzien' (NBV) dat Jozef aan het hof in Egypte genoot.[21]

Dat de veronderstelling niet vergezocht is dat soortgelijke taal in eenzelfde betekenis voor JHWH en zijn allesovertreffendheid wordt gebruikt, is te zien in #20. Hier worden de synonieme woorden **כָּבוֹד** en **הָדָר** ('glorie' en 'luister') in de eerste twee regels gebruikt om de Libanon, Karmel en Saron aan te duiden en vervolgens in de laatste twee regels voor JHWH.

Wat betekent het dus om Gods glorie te zien en hoe verhouden Ezechiëls visioenen van JHWH's glorie zich tot Mozes' ontmoeting met JHWH's glorie? Mijn antwoord op de eerste vraag

---

[17] Zo D.I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (NICOT), Grand Rapids/Cambridge 1997, 193. De aangesproken persoon in deze vraag is farao, de koning van Egypte. De meeste vertalingen passen de vraag aan naar een meer gebruikelijke vorm, zoals de NBV: 'Wie is er aan jou gelijk, wie van de bomen in Eden is [...]?' De vraag wordt hier — en in vs. 2 — echter anders geformuleerd: **אֶל־מִי דָמִיתָ כָכָה בְּכָבוֹד וּבְגֹדֶל**. Dat laat zich nauwkeuriger vertalen met een tweede persoon enkelvoud als onderwerp (vgl. HSV: 'Met wie bent u dus in »glorie« en grootheid te vergelijken' ['luister']), wat de overeenkomst met **כָּל־עֵץ בְּגַן־אֱלֹהִים לֹא־דָמָה אֵלָיו בְּיָפְיוֹ** ('in de tuin van God was er geen boom zo mooi als hij') in vs. 8 beter tot uitdrukking brengt.

[18] Block, *Ezekiel 25–48*, 188.

[19] Gen. 31:1 **כָּל־הַכָּבֹד הַזֶּה** ('al deze glorie'); vgl. 30:43.

[20] Est. 5:11 **כְּבוֹד עָשְׁרוֹ** ('de glorie van zijn rijkdom').

[21] Gen. 45:13 **כָּל־כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם** ('al mijn glorie in Egypte'); vgl. 45:8.

zou zijn: de glorie van JHWH zien betekent dat je getuige bent van zijn ultieme grootheid.[22] In antwoord op de tweede vraag zou ik willen suggereren dat wat Ezechiël in zijn visioen zag een fysieke manifestatie was van JHWH's ultieme grootheid.[23] Uiteindelijk hebben Mozes en Ezechiël mogelijk hetzelfde gezien, maar wel een andere voorstelling daarvan.

3 Redenen, situaties en manieren van reageren op JHWH's glorie

Redenen: hij is schepper, rechter/koning en verdediger van de kwetsbaren

(21) Moge uw »glorie«rijke naam, die verheven is boven alle lof en roem, geprezen zijn. U alleen bent de HEER, u hebt de hemel gemaakt, de hoogste hemel en alle hemellichamen, de aarde en de zeeën met alles wat daar leeft.
(Neh. 9:5–6 NBV ['luister'])

(22) De HEER uw God is de God der goden en de Heer der heren, de grootste, de machtigste, de verhevenste God, die niemand naar de ogen ziet en die zich niet laat omkopen.

[22] Ik besef dat ik hiermee een nieuw voorstel toevoeg aan de reeds bestaande suggesties ten aanzien van wat de kern vormt van de Hebreeuwse uitdrukking כְבוֹד יהוה ('de glorie van JHWH'), onder andere: (a) tegenwoordigheid — C.J. Collins, 'כבד', in: *NIDOTTE* II, 577–587, 581; Aster, *Unbeatable Light*, 301 ('doorgaans in de Bijbel'); (b) schittering — F.M. Cross, *Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 153 n. 30 (in Ps. 29:3, 9); Aster, *Unbeatable Light*, 301 (alleen in Ezechiël); (c) soevereiniteit — W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 283.

[23] Een soortgelijk onderscheid maakt Brueggemann, *Theology*, 283: 'In veel teksten heeft JHWH's glorie licht als zichtbare, fysieke verschijningsvorm. Maar wat men feitelijk ziet, is JHWH's rechtmatige aanspraak dat hij het voor het zeggen heeft.'

Hij doet recht aan weduwen en wezen, en aan vreemdelingen bewijst hij zijn liefde, door hun voedsel en kleding te schenken.
(Deut. 10:17–18 WV)

Een van de terreinen waarop mensen JHWH's glorie zien, is in zijn rol als schepper. In de inleiding tot een lang gebed van schuldbelijdenis in Nehemia 9:5–37 wordt een ongebruikelijk uitvoerige beschrijving gegeven van JHWH's scheppingswerk. Deze belijdende uitspraak wordt ingeleid door woorden gesproken op de wijzen *Woordenschat* en *Weergaloos* (#21).

Een tweede terrein waarop mensen JHWH's glorie zien, is in zijn rol als rechter of koning. De woorden op de wijs *Superlatief* in #22 (eerder geciteerd in #7) worden gevolgd door een verklaring over JHWH's onpartijdigheid en onomkoopbaarheid in zijn optreden als rechter. Die verklaring vervolgt dan met woorden die JHWH beschrijven in zijn rol als verdediger van de kwetsbaren, een derde terrein waarop mensen zijn glorie zien.

JHWH's rol als verdediger van de kwetsbaren is ook zichtbaar in de manier waarop hij 'zijn oog richt naar beneden' in Psalm 113 (#16 hierboven). Dat het daarbij niet gaat om het toekijken van een toeschouwer, wordt duidelijk in de laatste strofe van de Psalm (vs. 7–9). Daar worden een berooide man en een onvruchtbare vrouw genoemd als de ontvangers van JHWH's bijzondere aandacht en zorg (vgl. zijn 'liefde' en 'trouw' in #17 en #23).

Situaties: aanbidding, dankzegging, conflict en wanhoop

(23) U, HEER, zal ik loven in heel de wereld,
over u zingen voor de volken.
Hemelhoog is uw liefde,
tot aan de wolken reikt uw trouw.
Verhef u boven de hemelen, God,
laat uw glorie heel de aarde vervullen.
(Ps. 108:4–6 NBV)

(24) Geen is er heilig als de HEER,
er is geen andere God dan u,
geen rots is er als onze God.
(1 Sam. 2:2 NBV)

(25) In dit uur van mijn nood roep ik u aan
want u geeft mij antwoord.
Geen god is u gelijk, Heer,
uw daden zijn zonder weerga.
(Ps. 86:7–8 NBV)

(26) Ik zeg tot de HEER: 'U bent mijn Heer,
mijn geluk, niemand gaat u te boven.'
(Ps. 16:2 NBV)

Als we kijken naar de momenten waarop mensen Gods glorie noemen en daarop reageren, zien we heel diverse levenssituaties. Ik zal er hier maar een paar noemen. Aan de ene kant van het spectrum zien we aanbidding, wanneer mensen uitdrukking geven aan hun diepe erkenning van en respect voor JHWH, voor zijn grootheid en goedheid (#23). Nauw verwant aan aanbidding is dankzegging, bijvoorbeeld het gebed van Hanna (1 Sam. 2:1–10), dat mooi aansluit bij de scène in de laatste strofe van Psalm 113 van de onvruchtbare vrouw die hij tot een vrolijke moeder maakt. Woorden op de wijs *Weergaloos* (#24) volgen op een uitdrukking van vreugde over de bevrijding die JHWH heeft gegeven (vs. 1).

Aan het andere eind van het spectrum komen we levenssituaties als conflict en wanhoop tegen. Mensen zingen niet alleen over de glorie van JHWH in situaties waarin er geen problemen zijn of wanneer alle problemen zijn opgelost, maar ook als de problemen nog steeds bestaan. Deze situaties zijn onder andere: (a) worstelen met wanhoop, zowel individueel,[24] als (b) gemeenschappelijk;[25] (c) in ouderdom bedreigd worden door goddelo-

[24] Psalm 77:8–11, de wijs *Weergaloos* in vs. 14.
[25] Psalm 89:47–50, de wijs *Weergaloos* in vs. 7–9 (#13 hierboven), *Tegelijk* in vs. 15–16.

zen;[26] (d) tegenover tegenstanders staan (#25, waar het aanroepen van Gods glorie dient als basis voor het vertrouwen dat JHWH de smeekbede zal beantwoorden); en (e) confrontatie met aanbidders van andere goden, in een groep[27] of individueel (#26).[28]

Manieren: lof, vreugde, vrees en inruilen

(27) Groot is de HEER, hem komt alle lof toe,
geducht is hij, meer dan alle goden.
(Ps. 96:4 NBV)

(28) Dan zal ik om de HEER juichen,
mij verheugen om Hem die redt.
Heel mijn gebeente spreekt het uit:
'HEER, wie is als u?'
(Ps. 35:9–10 WV)

(29) De volken krijgen ontzag voor de naam van de HEER,
alle koningen van de aarde, voor uw glorie,
(Ps. 102:16 WV)

---

[26] Psalm 71:4 en 10–11, de wijs *Woordenschat* in vers 8, *Superlatief* en *Weergaloos* in vers 19, *Tegelijk* in vs. 18–19.

[27] Bijvoorbeeld in Hizkia's gebed in 2 Kon. 19:15–19, de wijs *Weergaloos* zowel aan het begin als aan het slot van het gebed in vs. 15 en 19 (tegenover de woorden van de 'rabsake' in vs. 12).

[28] De aanduiding 'heiligen' (HSV; קְדוֹשִׁים) in Ps. 16:3 moet naar andere goden (vgl. NBV en WV) verwijzen, want er is geen antecedent voor de suffixen in de derde persoon meervoud in 'hun' plengoffers en 'hun' namen in vs. 4 (vgl. H.G.L. Peels, 'Sanctorum communio vel idolorum repudiatio? A reconsideration of Psalm 16:3', *ZAW* 112 [2000], 239–251). Zie W.Th. van Peursen, 'Patterns and Pleasure: Participants in Psalm 16', in: J. Dekker, G. Kwakkel (red.), *Reading and Listening*, 179–187; en G. Begerau, 'Who has Listened to the Text: The Impact of Eric Peels' Reading of Psalm 16:3 in Recent Literature', in: J. Dekker, G. Kwakkel (red.), *Reading and Listening*, 169–177.

(30) Zij maakten een stierkalf bij de Horeb
en bogen zich voor een stuk metaal.
God, hun »glorie«, ruilden zij in voor een beeld
van een dier dat gras eet.
(Ps. 106:19–20 NBV ['eer'])

Mensen reageren verschillend als ze getuige zijn van Gods glorie. In een aantal gevallen vormt Gods glorie aanleiding tot lofprijzing, wat dan als het enig passende antwoord wordt gezien (#27). Een andere reactie die soms, maar niet altijd, verbonden is met lofprijzing, is vreugde (#28).

In andere gevallen is Gods glorie reden tot vrees. Dit wordt wel voorgesteld als het antwoord van de naties (#29), maar het zou een vergissing zijn als we denken dat vrees het enige antwoord is van niet-Israëlieten als ze getuige zijn van JHWH's glorie: de woorden die in #12 (zie 1.3) worden aangehaald, zijn een pleidooi van buitenlanders: Egyptenaren, Nubiërs en Sabeeërs.

Er is ook een negatieve reactie mogelijk op het zien van JHWH's glorie: als het volk van God beelden van andere goden aanbidt, een praktijk die het Tweede Woord in de Decaloog verbiedt, kun je dat beschouwen als het inruilen van de glorie van God voor een beeld (#30; vgl. Jer. 2:9–13).

4 De glorie zien van de enige Zoon van de Vader, vol van goedheid en waarheid

Het Evangelie van de glorie van Christus, op de wijs *Woordenschat, Superlatief, Weergaloos* en *Tegelijk*

(31) Hij was rijk, maar is omwille van u arm geworden opdat u door zijn armoede rijk zou worden.
(2 Kor. 8:9 NBV)

(32) Daarom heeft God hem hoog verheven en hem de naam geschonken die elke naam te boven gaat.
(Fil. 2:9 NBV)

(33) Door niemand anders kunnen wij worden gered, want zijn naam is de enige op aarde die de mens redding biedt.
(Hand. 4:12 NBV)

(34) Ik ben de alfa en omega, de eerste en de laatste, het begin en het einde.
(Op. 22:13 NBV)

(35) Het Woord is mens geworden en heeft bij ons gewoond, vol van goedheid en waarheid, en wij hebben zijn »glorie« gezien, de »glorie« van de enige Zoon van de Vader.
(Joh. 1:14 NBV ['grootheid'])

(36) Het evangelie van de »glorie« van Christus.
(2 Kor. 4:4 WV ['heerlijkheid'])

Er zou een ander artikel voor nodig zijn om aan te tonen dat de auteurs van het Nieuwe Testament alle vier wijzen waarop over JHWH's glorie wordt gesproken, gebruiken om te spreken over de glorie van de Zoon van God. De beperkte ruimte maakt hier slechts een heel korte bespreking mogelijk, nu in omgekeerde volgorde, te beginnen bij de vierde wijs.

Je zou kunnen zeggen dat de summiere beschrijving van de missie van Christus Jezus door de apostel Paulus in #31 laat zien hoe de Zoon van God de multidimensionale beweging van 'hoog daar boven' naar 'beneden' (#16 en #22) belichaamt. In Filippenzen 2:6–11 vertelt de apostel hetzelfde verhaal, maar dan uitvoeriger. Aan het slot van de passage spreekt Paulus woorden op de wijs *Superlatief*, zowel over de positie als de naam die Jezus ontvangt (#32). Hij neemt woorden van JHWH, gesproken door middel van de profeet Jesaja, en past ze op een gedurfde en vernieuwende manier toe op de persoon van Jezus: 'opdat in de naam

van Jezus elke knie zich zal buigen, / […] en elke tong zal belijden: "Jezus Christus is de Heer"' (NBV, vgl. Jes. 45:21–25: 'Voor mij zal elke knie zich buigen / en elke tong zal bij mij zweren', NBV).[29]

Het nauwe verband tussen de glorie van JHWH, de God van Israël (#18), en die van Jezus, de Zoon van God, wordt zichtbaar in #34 (tegen de achtergrond van Op. 1:6 en 21:6), woorden gesproken op de wijs *Tegelijk*. Dit verband zien we ook in de beschrijving van de missie van Jezus als het Woord dat mens wordt in de proloog op het evangelie volgens Johannes. De apostel identificeert zich met een gemeenschap van mensen 'die zijn glorie hebben gezien', waarbij hij woorden spreekt op de wijzen *Woordenschat* en *Weergaloos* (#35). Op een soortgelijke manier spreekt Petrus op de wijs *Weergaloos* als hij aan de leiders en oudsten van zijn volk de unieke betekenis van Jezus en zijn naam uitlegt (#33).

Het komt dus niet als een verrassing dat Paulus Jezus Christus 'de Heer »van de glorie«' kan noemen (1 Kor. 2:8 WV ['der heerlijkheid']), en het christelijke evangelie kan samenvatten als 'het evangelie van de glorie van Christus' (#36).

[29] Een voorbeeld van wat Brueggemann, *Theology*, 287, de 'gewaagde manoeuvres' van het Nieuwe Testament noemt 'om Jezus te situeren in Israëls retoriek met betrekking tot JHWH's glorie'.

Bibliografisch overzicht

Bekkum, K. van, G. Kwakkel en W.H. Rose, red.

2018. *Biblical Hebrew in Context: Essays in Semitics and Old Testament Texts in Honour of Professor Jan P. Lettinga*. Oudtestamentische Studiën 74. Leiden; Boston: Brill.

Flohr, E. (pseudoniem van W.H. Rose)

2003. "Wat zegt de Bijbel over homoseksualiteit?" *CV Koers* 5.7 (juli): 34–38.

Kirn, H.-M. en W.H. Rose, red.

2020. *Theology in a World of Ideologies: Authorization or Critique? Contributions to the 11th International COMENIUS Conference, 18–21 April 2018, Kampen, The Netherlands*. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Room, H.J. en W.H. Rose, red.

2001. *Naar een nieuwe kerkbijbel: Een handreiking voor het beoordelen van de NBV*. TU-Bezinningsreeks 2. Barneveld: Vuurbaak.

Rose, W.H.

1993. "De 'Leraar der Gerechtigheid': Johannes, Jakobus of X? De datering van de Dode-Zeerollen en de vroegchristelijke kerk". In *Een sprekend begin*, onder redactie van R. ter Beek, E. Brink, C. van Dam en G. Kwakkel, 186–99. Kampen: Van den Berg.

1997. “Zerubbabel and Zemah: Messianic Expectations in the Early Post-exilic Period”. Proefschrift, University of Oxford.

1998a. “Licht en warmte: Oude en Nieuwe Puriteinen over het nieuwe leven”. *George Whitefield Bulletin* 4.4: 109–18. https://www.whitefield.nl/literatuur/artikelen/139.

1998b. “Messianic Expectations in the Early Post-Exilic Period”. *Tyndale Bulletin* 49.2: 373–76. https://www.tyndalehouse.com/TynBul/Library/TynBull_1998_49_2_09_Rose_MessianicExpectations.pdf.

1998c. “[review B. Schramm, *The Opponents of Third Isaiah*]”. *Themelios* 24.1: 73–74. https://www.thegospelcoalition.org/themelios/review/the-opponents-of-third-isaiah-reconstructing-the-cultic-history-of-the-restoration/.

1998d. “[review F.H. Cryer, *Qumran Between the Old and New Testaments*]”. *Themelios* 25.2: 75. https://www.thegospelcoalition.org/themelios/review/qumran-between-the-old-and-new-testaments-jsots-290-copenhagen-international-seminar-6/.

2000. *Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 304. Sheffield: Sheffield Academic Press.

2001a. “De Nieuwe Bijbelvertaling — een voorlopige beoordeling”. In *Naar een nieuwe kerkbijbel: Een handreiking voor het beoordelen van de NBV*, onder redactie van H.J. Room en W.H. Rose, 9–25. TU-Bezinningsreeks 2. Barneveld: Vuurbaak.

2001b. “Het best bewaarde geheim uit de wereld van het evangelicale boek [R. Lovelace, *The Dynamics of Spiritual Life*]”. *Radix* 27.4: 265–70. https://www.digibron.nl/viewer/collectie/Digibron/id/6a7e603140a88d24ea4e2125f076fac4.

2001c. “Messianic Expectations in the Old Testament”. *In die Skriflig / In Luce Verbi* 35.2: 276–89. https://indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/view/559.
2001d. “Messiási váradalmak a korai fogság utáni korban”. *Studia Biblica Athanasiana* 4: 39–56.
2003a. “Heilige Schrift of Heilige Vertaling? Predikers van de Schrift en de bijbeltalen”. In *Lustrumalmanak 2003*, onder redactie van G. de Graaff, 101–13. Kampen: Corpus Studiosorum in Academia Campensi “Fides Quadrat Intellectum”.
2003b. “Messiah”. In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, onder redactie van T.D. Alexander en D.W. Baker, 565–68. Downers Grove, IL: InterVarsity.
2003c. “Messianic Expectations in the Early Postexilic Period”. In *Yahwism After the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era: Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies, Utrecht, 6–9 August, 2000*, onder redactie van R. Albertz en B. Becking, 168–85. Studies in Theology and Religion 5. Assen: Van Gorcum.
2003d. “De aanhouder wint”. *Nederlands Dagblad* ZOZ, 9 augustus 2003, 2. https://www.nd.nl/nieuws/varia/727623/de-aanhouder-wint.
2004a. “Talen en wereld van het Oude Testament”. In *Gereformeerde theologie vandaag: Oriëntatie en verantwoording*, onder redactie van A.L.Th. de Bruijne, 149–55. TU-Bezinningsreeks 4. Barneveld: Vuurbaak.
2004b. “Wanneer komt de nieuwe koning? Messiaanse verwachtingen kort na de ballingschap”. *Schrift* 212: 59–64.
2006a. “Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament: Oorsprong en ontwikkelingen in de tijd na de ballingschap”. In *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, onder redactie van G.C. den Hertog en S. Schoon, 17–36. Zoetermeer: Boekencentrum.

2006b. “Nemo in de gemeente van Christus: Homo’s en hetero’s — we hebben elkaar nodig in de gemeente”. *CV Koers* 8.9 (september): 8–13.

2008a. “De zegen van de grammatica”. *De Reformatie* 83.29: 547–50. http://www.dereformatie.nl/download/981.

2008b. “Het ABC van de zegen”. *De Reformatie* 83.30: 563–66. http://www.dereformatie.nl/download/982.

2009a. “Alternative Viewpoint: Edwards and the Bible”. In *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America’s Theologian*, onder redactie van G.R. McDermott, 83–89. New York: Oxford University Press.

2009b. “Verder met het Evangelie van Jezus Christus: Homo’s/lesbiennes en de gemeente van Christus (1)”. *De Reformatie* 84.18: 299–301. http://www.dereformatie.nl/download/489.

2009c. “Verder met het Evangelie van Jezus Christus: Homo’s/lesbiennes en de gemeente van Christus (2)”. *De Reformatie* 84.19: 316–18. http://www.dereformatie.nl/download/490.

2009d. “Verder met het Evangelie van Jezus Christus: Homo’s/lesbiennes en de gemeente van Christus (3)”. *De Reformatie* 84.20: 333–35. http://www.dereformatie.nl/download/491.

2010a. “Polarisatie over Bijbel en homoseksualiteit”. In *Omgaan met olifanten: Verdere bezinning op vijf brandende onderwerpen*, onder redactie van H.P. Medema, 57–73. Heerenveen: Medema.

2010b. “Zacharia”. In *Geschriften over de Perzische tijd: Daniël, Ezra-Nehemia, Esther, Haggai, Zacharia, Maleachi*, door G.W. Lorein en W.H. Rose, 247–329. De Brug 11. Heerenveen: Groen.

2011a. “How Will God Deal with Children of Parents Who Have Committed Idolatry?” In *Living Waters from Ancient Springs:*

Essays in Honor of Cornelis van Dam, onder redactie van J. van Vliet, 11–24. Eugene, OR: Pickwick.
2011b. "Schepping en glorie". In *In den beginne en verder: Een bijbels-theologische reflectie op de schepping*, onder redactie van G. Kwakkel en P.H.R. van Houwelingen, 55–77. TU-Bezinningsreeks 8. Barneveld: Vuurbaak.
2011c. "Fout in Bijbel? Of vlek op bril Verbree?" *Nederlands Dagblad*, 1 augustus 2011, 9. https://www.nd.nl/opinie/opinie/773536/fout-in-bijbel-of-vlek-op-bril-verbree-.
2012a. "Bidden met de Psalmen (1): begin en einde". *De Reformatie* 88: 68–69. http://www.dereformatie.nl/download/2660.
2012b. "Bidden met de Psalmen (2): klagen en loven". *De Reformatie* 88: 90–91. http://www.dereformatie.nl/download/2661.
2012c. "[review Finitsis, *Visions and Eschatology*]". *Journal of Hebrew Scriptures* 12. https://doi.org/10.5508/jhs.2012.v12.r63.
2012d. "We hebben elkaar wat te vertellen". In *Open en kwetsbaar: Christelijk debat over homoseksualiteit*, onder redactie van A.L.Th. de Bruijne, 115–21. TU-Bezinningsreeks 11. Barneveld: Vuurbaak.
2012e. "Zechariah and the Ambiguity of Kingship in Postexilic Israel". In *Let us Go up to Zion: Essays in Honour of H.G.M. Williamson on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, onder redactie van I.I. Provan en M.J. Boda, 219–31. Vetus Testamentum Supplements 153. Leiden: Brill.
2012f. "Zechariah, Prophet of the King of Jerusalem and All the Earth". In *The Lion Has Roared: Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, onder redactie van H.G.L. Peels en S.D. Snyman, 183–94. Eugene, OR: Pickwick.
2013a. "Toekomst voor de koning: Het koningschap in het boek Zacharia". In *Nieuwe en oude dingen: Schatgraven in de Schrift*, onder redactie van K. van Bekkum, P.H.R. van Houwelin-

gen en H.G.L. Peels, 213–29. Apeldoornse Studies 62; TU Bezinningsreeks 13. Barneveld: Vuurbaak.
2013b. “Zechariah”. In *NIV Application Bible*, onder redactie van L. Gatiss, 1026–7. London: Hodder & Stoughton.
2014. “Bidden met de Psalmen”. In *Proeven van spiritualiteit: Bijdragen ter gelegenheid van 160 jaar Theologische Universiteit Kampen*, door K. van Bekkum e.a., onder redactie van P. Niemeijer en J. de Wolf, 35–41. TU-Bezinningsreeks 15. Barneveld: Vuurbaak.
2015a. “Blij geloven tussen Hemelvaart en Wederkomst: 1 Petrus 1:8”. *OnderWeg* 1.10: 30–31.
2015b. “De naam boven alle namen: Filippenzen 2:9”. *OnderWeg* 1.2: 26–27.
2015c. “Een ander verhaal over homoseksuele relaties in de oudheid”. *OnderWeg* [online]. 2015. https://www.onderwegonline.nl/wp-content/uploads/2015/10/Eerste-reactie-Wolter-Rose.pdf.
2015d. “Het Evangelie van Christus’ glorie: 2 Korintiërs 4:4”. *OnderWeg* 1.17: 22–23.
2015e. “Maatschappelijke codes en concreet gedrag — gelijkgeslachtelijke liefdesrelaties in de oudheid”. *OnderWeg* [online]. 2015. https://www.onderwegonline.nl/wp-content/uploads/2015/10/Tweede-reactie-Wolter-Rose.pdf.
2015f. “Angst voor Bijbelse normen”. *Nederlands Dagblad*, 18 maart 2015, 9. https://www.nd.nl/opinie/opinie/937396/angst-voor-bijbelse-normen.
2015g. “Wetenschappelijke (on)duidelijkheid over homoseksualiteit”. *Nederlands Dagblad*, 10 juli 2015, 8-9. https://www.nd.nl/opinie/opinie/594596/wetenschappelijke-onduidelijkheid-over-homoseksualiteit.
2016a. “Geaardheid”. *Hart van Homo’s* [website]. 2016. https://hartvanhomos.nl/lhbt/waar-hebben-we-het-over/geaardheid/.

2016b. “Gedrag en identiteit”. *Hart van Homo’s* [website]. 2016. https://hartvanhomos.nl/lhbt/waar-hebben-we-het-over/gedrag-en-identiteit/.

2016c. “Genieten met de schepper: Psalm 104:31”. *OnderWeg* 2.6: 22–23.

2016d. “Gods glorie zien in slechte tijden: Psalm 86:7–8”. *OnderWeg* 2.14: 22–23.

2016e. “Hoeveel mensen zijn homo?” *Hart van Homo’s* [website]. 2016. https://hartvanhomos.nl/lhbt/hoe-weet-je-het/hoeveel-mensen-zijn-homo/.

2016f. “Is een homoseksuele geaardheid veranderbaar?” *Hart van Homo’s* [website]. 2016. https://hartvanhomos.nl/lhbt/waar-komt-het-vandaan/is-een-homoseksuele-geaardheid-veranderbaar/.

2016g. “Oog voor schoonheid”. *Hart van Homo’s* [website]. 2016. https://hartvanhomos.nl/lhbt/wat-betekent-het/oog-voor-schoonheid/.

2018a. “A Paradigm Shift: Reflections on Teaching Hebrew in the Theology Curriculum”. In *Biblical Hebrew in Context: Essays in Semitics and Old Testament Texts in Honour of Professor Jan P. Lettinga*, onder redactie van K. van Bekkum, G. Kwakkel en W.H. Rose, 54–66. Oudtestamentische Studiën 74. Leiden; Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004380851_007.

2018b. “Bij elk gebod klinkt het mee: Het Verhaal van het Eerste Woord”. In *Verhalen om te delen: Bij het afscheid van Peter van de Kamp*, onder redactie van J.H.F. Schaeffer en G. Tamminga-Van Dijk, 157–65. TU-Bezinningsreeks 21. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

2018c. “Witnessing Superlative Character: What Seeing God’s Glory (Also) Means”. In *Reading and Listening: Meeting One God in Many Texts:* Festschrift *for Eric Peels on the occasion of his 25th jubilee as professor of Old Testament Studies*, onder redactie van J. Dekker en G. Kwakkel, 227–37.

Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities Supplement Series. Bergambacht: 2VM. https://www.academia.edu/35783550.

2018d. "Woord vooraf". In *Hoopvol leven: Gedachten over christelijke trouw en homoseksualiteit,* door W. Hill, 9–10. Franeker: Van Wijnen.

2018e. "Overtuiging en realiteitszin: Wat woorden van Jezus over huwelijk en ongetrouwd zijn ons te zeggen hebben — ook als hij nooit iets over homoseksualiteit gezegd heeft". *Hart van homo's* [website]. oktober 2018. http://hartvanhomos.nl/geloof/overtuiging-en-realiteitszin/.

2019a. "Het Evangelie van Gods glorie [serie]". *The Gospel Coalition Nederland* [website]. 2019. https://www.tgcnederland.nl/series/glorieboek/.

2019b. "Homoseksuele verlangens … pas op voor de reductiereflex!" In *Homoseksualiteit en de Kerk,* onder redactie van M. van Loon, H.P. Medema en J.M. Mudde, 33–46. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.

2020. "Onderzoek naar homogenezing vertroebelt het beeld". *Nederlands Dagblad,* 13 juni 2020, 16-17. https://www.nd.nl/opinie/opinie/977097/bureau-dat-onderzoek-deed-naar-homogenezing-vertroebelt-het-beeld.

Interviews

KleinJan, G.-J.
2012. "'Die gevoelens niet toelaten' ". *Trouw* [online]. 23 januari 2020. https://www.trouw.nl/nieuws/die-gevoelens-niet-toelaten~b909d9c1.

Boer, A. de
2015. "'Zoals ik Jezus Christus begrijp, had ik maar één optie': Jan Mudde en Wolter Rose in gesprek over homoseksualiteit en de rol van ervaring". *OnderWeg* 1.20: 84–89. https://www.onderwegonline.nl/5270-jan-mudde-en-wolter-rose-homoseksualiteit-en-de-rol-van-ervaring.

Bosch-Klapwijk, C.J. en T.W.D. Prins-van den Bosch
2014. "Op reis door het landschap van Gods genade". *Kontekstueel, tijdschrift voor gereformeerd belijden nú* 28.5: 27–31. https://www.kontekstueel.nl/35-algemene-artikelen/1095-nr5-2014-interview-met-wolter-rose.

Fijter, F. de
2019. "Een homo is meer dan zijn seksuele verlangens". *OnderWeg* 5.6: 14–17. https://www.onderwegonline.nl/14013-een-homo-is-meer-dan-zijn-seksuele-verlangens.

Messelink, E.
2019. "De psalmen verbreden je horizon". *OnderWeg* 18.5 (September): 14–16. https://www.onderwegonline.nl/15172-de-psalmen-verbreden-je-horizon.

Afkortingen

AB	Academia Biblica
ABC	Anchor Bible Commentary
ABD	*Anchor Bible Dictionary*
ABL	R.F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*
ACEBTSS	Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities Supplement Series
ANET	*Ancient Near Eastern Texts*
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
APA	American Psychological Association
ATD	Das Alte Testament Deutsch
Aug(*L*)	*Augustiniana*
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BCOTWP	Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms
BGDKFT	de Hebreeuwse letters **ב**, **ג**, **ד**, **כ**, **פ** en **ת**
BHS	*Biblia Hebraica Stuttgartensia*
CBET	Contributions to Biblical Exegesis and Theology
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CJJC	Collection 'Jésus et Jésus-Christ'
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
COS	*The Context of Scripture*
COT	Commentaar op het Oude Testament

CTJ	*Calvin Theological Journal*
DCH	*Dictionary of Classical Hebrew*
ExpTim	*Expository Times*
GKC	Gesenius' *Hebrew Grammar*, redactie E. Kautzsch, vertaling A. E. Cowley
FAT	Forschungen zum Alten Testament
HAL	*Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*
HBS	Herders Biblische Studien
HC	*Heidelbergse Catechismus*
HBM	Hebrew Bible Monographs
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HHS	Harvard Historical Studies
HSK	Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft
HSV	Herziene Statenvertaling
ICC	International Critical Commentary
IEJ	*Israel Exploration Journal*
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JHSex	*Journal of the History of Sexuality*
JM	P. Joüon en T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*
JNSL	*Journal of Northwest Semitic Languages*
JPP	*Journal of Pastoral Practice*
JSOTS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KJV	King James Version
LASBF	Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum
LHB/OTS	Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies
LCL	Loeb Classical Library
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic

LXX	Septuagint
KAT	Kommentar zum Alten Testament
MT	Masoretische tekst
NBG	Vertaling Nederlands Bijbelgenootschap 1951
NBV	De Nieuwe Bijbelvertaling 2014
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis
NIV	New International Version
NIVAC	NIV Application Commentary
NJPS	*Tanakh: A New Translation of the Holy Scriptures according to the Traditional Hebrew Text*, Jewish Publication Society 1985
ORA	Orientalische Religionen in der Antike
OTG	Old Testament Guides
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studiën
POS	Pretoria Oriental Series
POT	Prediking van het Oude Testament
RA	Revealing Antiquity
REB	Revised English Bible
RRJ	*Reformation and Revival Journal*
RTP	*Revue de Theologie et de Philosophie*
SAA	State Archives of Assyria
SAACT	SAA Cuneiform Texts
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SBA	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*
SBJT	*Southern Baptist Journal of Theology*
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	SBL Dissertation Series

SBLEJL	SBL Early Judaism and its Literature
SBLit	Studies in Biblical Literature
SBLRBS	SBL Resources for Biblical Study
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SDSSRL	Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAR	Studies in Theology and Religion
SubBi	Subsidia Biblica
TA	*Tel Aviv*
TB	Theologische Bücherei; Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert
TBS	Tools for Biblical Study
THAT	*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*
ThB	Theologische Bücherei
TSTP	Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie
TVBE	Theologische Verkenningen. Bijbel en exegese
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TynHS	Tyndale House Studies
USFINSFCJ	University of South Florida International Studies in Formative Christianity and Judaism
VTS	Vetus Testamentum Supplements
VG	*Vigiliae Christianae*
VG	Vulgaat
WA	Weimarer Ausgabe
WJE	*The Works of Jonathan Edwards*
WV	Willibrordvertaling 2012
ZABR	*Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

Colofon

De tekst van deze bundel is samengesteld in de opmaaktaal `markdown`, met af en toe een scheut LaTeX, geschreven met behulp van de teksteditor `vim`, via `tmux` in de terminal emulators Alacritty en Blink Shell (`mosh` protocol via Tailscale), en ten slotte via `pandoc` geconverteerd naar XeLaTeX, met `scrbook` (KOMA-Script) als *documentclass* en een aangepaste versie van Eisvogel als *preamble* en *template*. De tekst is gezet in de lettertypen Alegreya, Alegreya Sans, `FiraMono` en NewJerusalemU. Het meeste van bovengenoemde is als *open source* gratis beschikbaar (uitzonderingen: Blink Shell en NewJerusalemU).

Eén teken verdient een eervolle vermelding: het Unicode-teken `200b`, dat bekend staat als 'nul-breedte spatie'. Wanneer ik tegen een probleem aanliep, bracht `200b` in veel gevallen de oplossing, van het afbreken van een regel met een schuine streep (b.v. Jakob/Israël) of het afbreken van een regel met een woord dat altijd met een koppelteken geschreven wordt ('klassiek-Hebreeuwse'), tot de positie van het streepje onder de *k* in een transcriptie als *mȩlȩḵ*.